Bernhard Häring

LA LEY DE CRISTO

I



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 33

LA LEY DE CRISTO

Por BERNHARD HARING

I

BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1968

BERNHARD HÄRING

LA LEY DE CRISTO

La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares

TOMO PRIMERO

BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1968

Versión castellana de JUAN DE LA CRUZ SALAZAR, C.SS.R., de la obra de BERNHARD HÄRING, C.SS.R., *Das Gesetz Christi* I, Erich Wewel Verlag, Friburgo de Brisgovia [8]1967

Primera edición, enero de 1961
Quinta edición, corregida y ampliada, 1968

IMPRIMI POTEST: Roma, 7 iunii 1966
GULIELMUS GAUDREAU, Superior Generalis

NIHIL OBSTAT: El censor, JOSÉ M.ª FONDEVILA, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 15 de mayo de 1968
JOSÉ CAPMANY, Vicario Episcopal

Por mandato de Su Sría. Revdma.
ERNESTO ROS, Pbro., Canciller - Secretario

DEPÓSITO LEGAL: B. 25.666-1968 (I)

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — Barcelona

A LA MEMORIA
DE MIS QUERIDOS PADRES
DE QUIENES PRIMERO RECIBÍ
LA BUENA NUEVA DEL AMOR DIVINO
Y LA VALIOSÍSIMA EXPERIENCIA
DEL AUTÉNTICO AMOR HUMANO
Y CRISTIANO

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN CASTELLANA

La nueva revisión del texto a la luz de las declaraciones y del espíritu del concilio Vaticano II ha sido para el autor esencialmente una ratificación de todo su trabajo teológico hasta el momento actual, al mismo tiempo que un acicate para dar, en este sentido, mayor unidad a su obra. En diversos pasajes, los conocimientos adquiridos en el concilio le han obligado a superar sus anteriores opiniones.

El autor confía que esta nueva edición corresponda en mayor medida al programa que el concilio Vaticano II ha propuesto para toda futura teología moral: un contacto más vívido con el misterio de Cristo y la historia de la salvación, una exposición más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura; como objeto principal, «la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y la obligación que tienen de producir su fruto por la vida del mundo en la caridad» (*Decreto sobre la formación sacerdotal,* n.º 16).

EL AUTOR

Tomo primero

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CRISTIANA

Moral general

SUMARIO GENERAL DE LA OBRA

Tomo primero

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES
DE LA VIDA CRISTIANA

Moral general

Tomo segundo

VIDA
EN COMUNIÓN CON DIOS
Y CON EL PRÓJIMO

Parte primera de la moral especial

Tomo tercero

NUESTRA RESPUESTA
AL UNIVERSAL DOMINIO DE DIOS

Parte segunda de la moral especial

Los índices de citas bíblicas, de decisiones del magisterio de la Iglesia, de cánones del Código de derecho canónico, de encíclicas pontificias, de documentos del concilio Vaticano II, de nombres de autores citados, de obras sin referencia a nombres de autores y el analítico se hallan al final del tercer tomo

ÍNDICE

Págs.

TOMO PRIMERO: PRINCIPIOS FUNDAMENTALES
DE LA VIDA CRISTIANA

Págs.

Parte primera

EL LLAMAMIENTO DE CRISTO

SECCIÓN PRIMERA: EL HOMBRE LLAMADO AL SEGUIMIENTO DE CRISTO

Págs.

Sección segunda: LA CONVERSIÓN

La ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús
me libró de la ley del pecado y de la muerte

Rom 8, 2

INTRODUCCIÓN

El centro, norma y finalidad de la teología moral cristiana es Cristo.

Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristiano, puesto que es Cristo su único señor y salvador. *Por Él y en Él tenemos la vida: por Él y en Él tenemos la ley de esta vida.* Para comprender todas las exigencias de la vida cristiana, no basta considerar los términos del decálogo; ni siquiera es suficiente mirar sólo lo que la voluntad de Dios impone y exige; lo primero que se ha de pesar es el amor que Dios nos profesa, *lo que nos exigen sus amorosos dones.* Ahora bien, Dios nos lo dio todo en Cristo; en Él nos reveló las últimas profundidades de su amor. En ese amor de Cristo y por ese amor nos pide un amor recíproco, esto es, nos pide una vida «cristiana» de veras, cristiforme. La vida cristiana se nos presenta así como una imitación, como un «seguimiento» de Cristo; mas no una imitación o seguimiento puramente exterior, ni una copia externa, aunque fuera por amor y obediencia; no, la vida cristiana es, ante todo, una *vida en Cristo Jesús.*

La presente teología moral ha nacido, como la de Magnus Jocham, de la consideración de los «misterios de los hijos de Dios», de nuestra real *incorporación en Cristo por medio de los santos sacramentos que depositan en nuestra alma la vida divina.* Nuestra graciosa participación en el gran misterio de la alianza amorosa de Cristo con la Iglesia nos habla de lo que Dios nos da y de lo que, al dárnoslo, exige de nosotros.

Al hombre histórico y real sólo podemos comprenderlo mirándolo a la luz de Cristo, puesto que es Cristo el modelo a cuya

imagen fue formado y reformado. «En Él poseemos la redención y la remisión de los pecados. La imagen del Dios invisible es Él, el primogénito entre todas las criaturas; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, lo visible y lo invisible. Todo ha sido creado por Él y en Él» (Col 1, 14ss). La moralidad cristiana sólo puede comprenderse y realizarse a la luz de estas dos obras capitales: la *creación* por el *Verbo de Dios* y la *redención por Cristo,* segunda creación. Así comprendida, la moralidad viene a ser vida que saca toda su fuerza y vigor de la victoria de Cristo sobre el pecado, y de la esperanza de la perfecta revelación de esa victoria en el último día.

«Y Él es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia» (Col 1, 18). Pero estar en Cristo es esencialmente ser *miembro de su cuerpo místico, prisionero* glorioso de su reino; es vivir y sentir con la Iglesia: la moral cristiana tiene que hacer resaltar, en todas sus partes, el carácter solidario de la salvación y el carácter apostólico del cristiano, ya que los miembros de la Iglesia «han de tener la misma solicitud los unos de los otros» (1 Cor 12, 25).

Finalidad de la obra presente

El autor sabe perfectamente que el tesoro de las verdades de la fe es inagotable, y que, por lo mismo, son muy variados los puntos que pueden tomarse como base para el orgánico desarrollo de la teología moral católica. Lo que él ha pretendido, por su parte, es presentar una verdadera teología, mostrando, en la mejor forma que le fuera posible, el fundamento bíblico de las verdades más centrales. Es un ensayo entre muchos otros, que no se excluyen, sino que se completan.

Un texto o manual de teología moral se dispone según el fin que se persigue. Quien se propone darle al confesor una amplia y sólida instrucción que lo habilite preferente o exclusivamente para su oficio de juez en el sacramento de la penitencia, escribirá una teología moral distinta de la del teólogo que quiera presentar la vida cristiana en su carácter peculiar, a saber, como vida implantada en el hombre por la gracia y la verdad divinas. Éste escribirá una auténtica moral kerigmática. El autor de la presente obra confía, sin embargo, poder prestar igual buen servicio al confesor, heraldo de la reconciliación y de una nueva vida nacida del espíritu de penitencia y de la gratitud. Su objetivo principal es, no obstante, «producir fruto por la vida del mundo en la caridad», como testi-

monio de una íntima unidad de vida con Cristo conforme a las exigencias del Decreto sobre la formación sacerdotal (n.º 16). Intentará, por tanto, mancomunar los siguientes puntos de vista:

1) Por una parte presentará el *ideal de la vida cristiana:* la vida en Jesucristo y con Jesucristo, el seguimiento radical de Cristo, el amor a Dios y al prójimo, encauzados hacia el objetivo de hacer realidad el contenido del sermón de la montaña.

2) Pero señalará también la *valla de la ley,* más allá de la cual se extiende el reino de la muerte y perece la vida en Cristo. Pero esta parte no irá tampoco dispuesta como una moral legalista: la *valla,* el límite entre lo permitido y lo vedado irá señalado por dentro, indicando lo que se opone a la vida en Cristo, lo que imposibilita el seguimiento de Cristo. La ley será descrita como una realidad establecida por la creación y la redención, como el reverso del amor de Dios, como el límite que no sólo protege contra el abierto abismo de la muerte, sino que muestra el hito radiante del amor, que, cual la aurora, ha de ir subiendo siempre.

Y con esto queda dicho que la doctrina sobre las virtudes y la que señala los preceptos de la ley divina no pueden, en una moral cristiana, estar separadas, como si fueran algo estático y sin vida. La moral cristiana es *vida* y *vida que crece.*

Por consiguiente, esta teología moral mostrará:

3) Cómo el bien tiende su arco radiante desde el límite de lo estrictamente impuesto por la ley hasta las cimas de la perfección. El *carácter dinámico* de la moralidad no será exclusivo de la sección sobre la conversión, que colocamos entre la de los pecados y la de las virtudes. La dinámica del crecimiento y de ese algo incompleto que se encuentra siempre en todo cristiano que se halla aún a prueba —*homo viator*— y que aspira a perfeccionarse, aparecerá siempre, tanto en los artículos que estudian el límite prohibitivo, como en los que tratan de la perfección.

Para teólogos, sacerdotes y seglares

El subtítulo de la obra, tomado de J. M. Sailer, indica suficientemente que ésta *no se dirige sólo a los teólogos de profesión, sino también a los seglares cultos.* No por ello abandonaremos el método científico, propio de la teología, ni descuidaremos del todo el lenguaje tradicional de la escolástica. Mas el fin a que tendemos es expresarnos en un lenguaje acomodado a la teología kerigmática, comprensible para el seglar, y que facilite, al mismo tiempo, al

predicador y al confesor la presentación de la verdad eterna de un modo apropiado a nuestro tiempo.

Si una teología moral logra, por la manera de tratar el asunto y por el lenguaje, interesar aun a los no teólogos, creemos que esto es suficiente para hacerla recomendable a los teólogos y a los pastores de almas. Al benévolo parecer de los lectores abandona el autor el juicio sobre si ha alcanzado, al menos en parte, el ambicioso fin que se propuso.

La teología moral pregona la *verdad eterna,* mas para *su* tiempo. Por lo mismo debe hacer la *radioscopia de los problemas y asuntos de su tiempo con la luz de la eternidad.* Además, pretende servir para la práctica de la vida: *es un servicio en el reino de Dios.* La presente moral quiere ayudar también a los seglares a *comprender rectamente su oficio de cristianos que viven en el mundo,* a ver los problemas de su vida privada y pública con la amplitud y seriedad que exige el seguimiento de Cristo, que es el deber fundamental de la vida cristiana.

El autor espera que el teólogo encontrará en esta teología la materia apropiada para la predicación de la moral cristiana. Mas la formación del *confesor no será descuidada.* El oficio del confesor no es únicamente el de juez. Su deber es, ante todo, pregonar a cada alma en particular el Evangelio, anunciarle la buena nueva del reino de Dios, anuncio que incluye el llamamiento a volverse completamente a Él, abandonando el pecado. Como maestro debe instruir y dirigir las almas por los senderos de la vida cristiana, señalándoles las cumbres. Debe inculcarles el sentido de la verdadera libertad y de la propia responsabilidad.

El autor desea muy de veras evitar un equívoco: si en esta moral se proclama el ideal de la vida cristiana con todas sus exigencias y en toda su extensión, no se deberá sacar de ahí la justificación del *rigorismo* en la administración de la penitencia. Cuando se trata de negar la absolución, hay que interpretar la ley lo más ampliamente posible y de igual modo hay que *apelar siempre que se pueda a la máxima benignidad.*

Mas debemos prevenir otro error no menos funesto: cuando los más indulgentes autores de manuales para confesores ordenan ir hasta el último extremo de lo permitido por la ley, se dirigen al confesor como a juez, mas no pretenden trazarle con ello una regla invariable de conducta a la que haya de atenerse en todos los casos que se le ofrecen en el confesonario. Este último engaño difícilmente podría apoyarse en las enseñanzas de la presente moral.

Delimitación respecto a otras disciplinas

De propósito hemos evitado entrar en explicaciones concernientes al derecho canónico o civil, para no dar, ni siquiera en apariencia, la impresión de que identificábamos el derecho con la moral, o de que convertíamos la teología moral en un tratado jurídico. Era, sin embargo, necesario mostrar la moralidad del derecho. Estudiamos, por lo mismo, los fundamentos teológico-morales del derecho, tanto eclesiástico como civil, y en especial los límites entre la moral y el derecho, mostrando así cómo la ley humana, sobre todo la ley de la Iglesia, encaja perfectamente con la *ley del espíritu de vida en Cristo Jesús* (Rom 8, 2). Puesto que lo que más nos importa es descubrir el sentido y poner de manifiesto lo característico del cristianismo, no es posible eludir una mayor conexión con la *dogmática* Vida cristiana es, en efecto, «seguir la verdad en la caridad» para que así «en todo vayamos creciendo en Cristo, que es nuestra cabeza». La teología moral tiene las mismas fuentes de fe que la dogmática, o sea la tradición y el magisterio de la Iglesia, y debe emplear la misma diligencia en aprovecharse fielmente de esas fuentes. Pero mientras la teología moral sea una disciplina paralela a la dogmática, puede dejar a ésta la demostración teológica de aquellas verdades que no son directamente teologicomorales. Así nuestra tarea consiste, ante todo, en presentar la síntesis de los principios que actúan sobre la vida cristiana.

Quisiéramos, simplemente, suprimir la frontera entre *la ascética y la mística,* frontera que quedó establecida al ser orientada la moral exclusivamente a la función del confesor. Hay que hacer lo posible para que esta separación deje de ser necesaria. La teología de la vida espiritual *(theologia spiritualis)* pertenece a la teología moral. No hemos intentado, ciertamente, tratar todas y cada una de las cuestiones sobre ascética y mística.

Pese a nuestras amplias orientaciones pastorales no queremos de ningún modo substituir los tratados de *pastoral.* En tanto la teología pastoral enseña la práctica de lo posible y lo necesario, y se adentra en instrucciones concretas para el multiforme apostolado, tanto del sacerdote como del seglar, lo más que nosotros podemos hacer es prepararle el camino.

Nuestras fuentes

Con la abundante bibliografía que hemos añadido a cada parte hemos querido servir no sólo al especialista, sino también al sacerdote y al seglar. *Por lo mismo hemos incluido no sólo los tratados estrictamente científicos, sino también todo aquello que pueda figurar en una seria teología kerigmática.* La bibliografía se limita generalmente a los trabajos de los últimos veinticinco años. En cuanto a las obras en uso más antiguas, sólo mencionaremos algunas, pues es fácil hallarlas en los antiguos manuales. Sólo han sido incluidos aquellos tratados de teología moral de cuyo autor el compositor de la presente obra es especialmente deudor. Por lo demás, todo manual lleva una bibliografía con la que cada cual podrá orientarse fácilmente.

El autor se siente unido por una profunda gratitud a los numerosos teólogos y directores de la pasada y última generación que han trabajado incansables en la renovación bíblica y litúrgica. Sin ellos esta teología moral sería inconcebible. La contribución propia del autor es pequeña comparada con la que se debe a otros. Nada como la labor teológica necesita tanto de la tradición y de la riqueza vital de la Iglesia contemporánea. Han influido especialmente en el modo de pensar del autor SAN AGUSTÍN, SAN CIRILO DE JERUSALÉN, SANTO TOMÁS DE AQUINO y SAN ALFONSO DE LIGORIO; y de entre los modernos teólogos moralistas, JOHANN MICHAEL SAILER, JOHANN BAPTIST HIRSCHER, FRITZ TILLMANN y muy particularmente los ilustres profesores OTTO SCHILLING y THEODOR STEINBÜCHEL.

Plan general

Algunas palabras acerca de la *estructuración* de la obra ayudarán a su comprensión. Conforme al uso tradicional, distinguimos la *moral general* y la *moral especial.*

Iniciamos la *moral general* o fundamental con una primera *Orientación* que sitúa los problemas fundamentales: la *historia* de casi dos milenios de variable doctrina moral cristiana puede servirnos de gran maestra. A su luz podremos distinguir lo mudable de lo inmutable; luego procuraremos destacar la idea conductora y los conceptos centrales (sección propedéutica).

Siguen las dos partes principales: primera, el *Llamamiento de Cristo;* segunda, la *Respuesta del hombre.*

El hombre está llamado al seguimiento de Cristo (sección primera). El hombre llamado a imitar a Cristo se halla ante el llamamiento que se le hace no como una entidad autónoma y perfecta. Él, que fue creado a imagen y semejanza de Dios en el Verbo y por el Verbo de Dios y conforme al Verbo encarnado, sólo puede comprenderse a sí mismo teniendo en cuenta el llamamiento a que debe el ser y el sentido de su vida. En el fondo consideramos la antropología teologicomoral, que trata de estas cuestiones, como una parte de la cristología. Como la gloria del eterno Padre brilla en Jesucristo, de modo semejante el discípulo de éste, que vive, conscientemente, conforme al llamamiento renovador, debe ser el reflejo de Cristo en la respuesta a la palabra vivificante del amor. En esta perspectiva examinaremos la naturaleza del hombre y sus relaciones, sus facultades (libertad, conocimiento de los valores, conciencia), su actividad y las insondables posibilidades de su corazón (los sentimientos).

La antropología es profundizada y completada con el estudio de la *forma en que llega al hombre el llamamiento de Dios* (sección segunda). Quien conoce el nombre por el cual Dios llama a la gran familia humana y a cada hombre en particular, conoce también *la ley y la norma* de la actividad humana. Si la ley moral natural se encuentra ya grabada en nuestra naturaleza y en nuestro espíritu, mucho más lo está en nuestro espíritu y en nuestro corazón por la gracia la nueva ley, la ley de Cristo. Mediante la *situación* moralmente trascendental, que hay que considerar como plenamente conforme con la gracia interior, la ley general se convierte en llamamiento concreto relativo al momento presente. Ley y situación, con las cuales Dios llama al corazón del hombre, exigen un motivo real. En el llamamiento mismo y en la forma en que se produce se encierran los verdaderos motivos.

Con el estudio del motivo, partiendo del amor de Dios, amor que con su bondadoso llamamiento quiere movernos a corresponderle, queda ya preparado el paso a la segunda parte de la *moral general,* que trata de la *Respuesta del hombre.*

Por el *pecado* (sección primera) el hombre responde con un «no» al llamamiento. Por el pecado mortal se aleja de Dios. No quiere oír su amoroso llamamiento, ni seguir a Cristo, prefiere hallar en sus propios abismos una palabra y un camino de vida. El hombre se convierte en enigma para sí mismo si no vive del llamamiento a que debe la existencia. No obstante, con el no del pecado el hombre se halla todavía en diálogo con el Dios santo, pues en esta vida de

peregrinaje toda falta intencionada supone un nuevo llamamiento del amor de Dios, llamamiento al que el pecador trata de sustraerse. El pecado venial no rompe sin más el diálogo amistoso con Dios, pero significa una desatención momentánea a su llamamiento, una falta de total disposición a vivir en todo conforme a la invitación salvadora del soberano dominio de Dios.

En la *conversión* (sección segunda) empieza el hombre a vivir conforme a la invitación que Cristo le hace de volver a la casa paterna. En esta parte tratamos también de los sacramentos de la conversión.

Consideramos las *virtudes cristianas* (sección tercera), por una parte, como supremo fin que nos esforzamos en alcanzar, mas por otra, como comportamiento básico general, mediante el cual se realiza progresivamente el sí al llamamiento del divino amor. Sin embargo, en esta sección sólo trazamos a grandes rasgos la doctrina tradicional acerca de las virtudes y mostramos, sobre todo, su centro, que es el amor. Importa también presentar la idea de la imitación de Cristo partiendo de estas valiosas verdades. En cambio, reservamos las particularidades de la doctrina de las virtudes para la teología moral especial, cuyo centro lo forman las virtudes teologales.

El primer libro de la *moral especial* (libro segundo de toda la obra) trata de *la vida en comunión con Dios y con el prójimo*. El *doble diálogo* con Dios y con el hermano, tema fundamental de la moral general, reviste aquí una forma concreta.

De las tres virtudes teologales (sección primera) fluye, como primera gran consecuencia y exigencia, la *adoración de Dios* (sección segunda). Allí se trata la materia tradicional de la primera tabla del decálogo, mas no como doctrina de preceptos (primera parte del libro segundo).

El *amor al prójimo* (segunda parte) como parte esencial de las manifestaciones vitales de las tres virtudes teologales, se deduce de éstas tan directamente como el culto a Dios que, a su vez, ya cimienta la comunión del amor en la adoración.

El tema del libro tercero es la realización de las virtudes teologales, incluido el amor al prójimo, en el recinto interior del alma, y también en los diversos ámbitos de la vida. La idea directriz es aquí *el universal dominio soberano de Dios*. La elección obedece a consideraciones tanto bíblicas como kerigmáticas. La moral cristiana tiene que dar en sus líneas fundamentales una respuesta definitiva al gran error de nuestra época de que la religión es «asunto privado».

El estudio de las virtudes cardinales (primera parte del tercer libro) muestra como el soberano dominio de Dios abraza e informa las fuerzas todas del alma, en suma, todo el hombre. Estas virtudes cardinales — entre las que contamos también la humildad, que es una respuesta directa al amoroso dominio de Dios — son mediadoras del amor.

El amoroso dominio de Dios establece el reino y la comunidad del amor no sólo en la *familia* y en la *Iglesia*, sino también en toda *sociedad humana* (sección primera). En su comportamiento respecto a la *salud* y a la *vida*, el cristiano demuestra que glorifica a Dios como señor y padre amoroso y sirve al hermano (sección segunda).

El *matrimonio sacramental* y el *celibato por amor del reino de los cielos*, son representaciones fecundas del «gran misterio» del amoroso dominio que Cristo ejerce en su Iglesia (sección tercera). El discípulo de Cristo estima y usa los *bienes de la tierra* como dones del amor divino y como lazo de amor entre los hombres (sección cuarta). Y se cierra el círculo con el estudio de los bienes espirituales básicos: el reino del amor es el *reino de la verdad, de la belleza y del honor* (sección quinta).

Sección propedéutica

EL PROBLEMA DE LA MORAL

Capítulo primero

PANORAMA HISTÓRICO

Antes de exponer, en el capítulo segundo, la idea conductora y el concepto central de la moral cristiana, preguntemos a la historia qué puede decirnos de útil para nuestro trabajo la tradición viva y el estudio teológico del mensaje moral del Nuevo Testamento a lo largo de los siglos.

Ante todo damos una ojeada a dos grandes jalones de la *enseñanza bíblica.* En una obra como la presente, que se basa en la teología bíblica (véase el índice de citas bíblicas), no sería apropiado desarrollar ya desde el principio la doctrina bíblica con gran profusión de textos. Basta con encender aquellos faros que sean indispensables para iluminar el largo y aventurado viaje de la historia.

La investigación relativa a la historia de la teología moral es aún insuficiente. Son más los problemas que plantea que los que soluciona. Dejamos de lado, en lo posible, las cuestiones controvertibles, y de los abundantísimos materiales que se nos ofrecen utilizamos sobre todo aquellos que pueden esclarecer el problema fundamental de la teología moral. El centro de gravedad de nuestras investigaciones reside en aquellos períodos que, a nuestro juicio, son especialmente provechosos para comprender el *hic et nunc.*

1) El período patrístico puede ayudarnos a profundizar en el sentido del *misterio de la salvación* como fundamento principal de la moralidad cristiana.

2) El enorme cambio en la forma externa de la exposición de la moral cristiana desde santo Tomás hasta san Alfonso de Ligorio exige una explicación que nos permita distinguir lo permanentemente válido de lo circunstancial, supeditado al tiempo, y así, finalmente, poder percibir mejor nuestra actual tarea relativa al

servicio salvífico que se manifiesta en las exigencias del momento.

3) La renovación de la teología moral en Alemania en el transcurso del siglo XIX, y hoy en todo el mundo, debe ser expuesta con mayor detenimiento, pues sin ella nuestro propio trabajo sería inconcebible.

I. LA MORAL EN LA PREDICACIÓN DE JESÚS

Las enseñanzas morales de Jesús están todas compendiadas en su anuncio de la *buena nueva*. La *buena nueva* no es propiamente una *nueva ley;* es más bien la *irrupción de la soberanía divina en su persona,* la gracia y el amor de Dios revelados en su persona.

Pero precisamente así los *deberes morales* todos, aun los más santos, adquieren una nueva base, más preciosa que el oro: la divina gracia; y un nuevo *centro de convergencia: su persona divina.*

No es nuevo el *llamamiento a convertirse* de todo pecado, pues los profetas lo habían lanzado con insistencia; pero sí es nuevo el feliz anuncio de que, por fin, ha llegado el tiempo del gran *retorno,* del retorno al hogar.

No es nuevo el *precepto del amor.* Para los espíritus mejor iluminados del AT el precepto del amor compendiaba ya toda la ley. Lo que sí es nuevo es la completa revelación de lo que es el amor de Dios: «*Tanto amó Dios al mundo que le dio su unigénito Hijo*» (Ioh 3, 16). ¿Cuál es, pues, la gran novedad que rejuvenece ese antiguo precepto del amor? Que el amor de Jesús se presenta como razón y medida de dicho precepto: «Os doy un nuevo precepto — tomadlo *como si fuera nuevo* —: que os améis unos a otros; que, *como yo os he amado,* así también os améis mutuamente» (Ioh 13, 34; 15, 12ss). «De Dios habéis sido enseñados» (1 Thes 4, 9) acerca de una forma de amor del todo nueva. Así, el antiguo precepto viene a ser el «nuevo precepto». Como lo expresa san Juan, el discípulo amado, ésta es la gran novedad, «que las tinieblas pasaron y luce ya la verdadera luz» (1 Ioh 2, 8).

Cristo da cumplimiento a la antigua alianza estableciendo la nueva, la de su amor; lo mismo hace con la antigua ley. Comienza echando por tierra el muro que separa a Israel de los demás pueblos. Así lo manifiestan con toda claridad san Pablo y el concilio de los apóstoles. Mas en cuanto se refiere a la *voluntad de Dios* manifestada ya en el AT no suprime ni una tilde; enseña, por el contrario, y prescribe su minucioso cumplimiento (Mt 5, 17s).

En *Cristo* nos ofrece Dios un tesoro infinito de gracias de salvación. Quien las recibe queda renovado, se hace hombre nuevo, con un corazón nuevo, con una nueva vitalidad. Pero esta gracia de la salvación exige también *sentimientos más puros.* Lo que Moisés concedió a los israelitas sólo «en atención a la dureza de sus corazones» (Mt 19, 8) y que no había sido permitido en un principio, no puede continuar ya en tiempos de la perfecta soberanía de Dios, en tiempos en que fluyen los torrentes de la gracia.

La ley de la antigua alianza (el decálogo) exigía solamente un mínimo negativo. *Cristo,* el único maestro de la nueva alianza, fundada en la oblación de su propia sangre, establece una nueva ley, una ley de proporciones inauditas: ¡la de vivir con Él, seguir tras sus huellas, servir por amor, cargar con la cruz, ser humilde y amar incluso a los enemigos! (cf. Mt 5: sermón de la montaña).

Los nuevos preceptos morales de Jesús, cuya predicación *no era oposición al AT sino su perfeccionamiento,* contrastan más vivamente aún en su radical oposición a la justicia legal exterior de los fariseos.

La predicación moral de Jesús, tal como nos la transmiten los evangelios, está lejos de ser una sistematización científica, pues era una predicación y una proclama en medio de situaciones concretas y con una viveza gráfica inigualable. Y en verdad que tal manera de presentar las cosas resulta mucho más clara que cualquier sistematización científica. El centro de convergencia es la persona divina de Jesús, su amor y la gracia para ir en su seguimiento. «Venid todos a mí» (Mt 11, 28). «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Ioh 14, 16).

J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments,* Berlín 1938.
R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964.
R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament,* París 1964.
M. J. Lagrange, *La Morale de l'Évangile,* París 1931.
J. Bonsirven, *Les enseignements de Jesús,* París 1946.
A. Descamps, *La morale des Synoptiques,* en *Morale Chrétienne et requêtes contemporaines,* Tournai 1954, 27-46.
A. Grail, J. Schmitt, J. Giblet, Y. B. Tremel, C. Spicq, *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament,* «Lumière et Vie» 21 (1955) 3-123.
C. Tresmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel,* Taurus, Madrid 1962.
C. Gancho, *La ascética de los tres primeros evangelios,* «Verdad y vida», 18 (1960) 401-452.
C. Spicq, O.P., *Théologie Morale du Nouveau Testament,* 2 tomos, París 1965.

II. LA MORAL EN LA PREDICACIÓN DE LOS APÓSTOLES

La predicación moral de los apóstoles — y de un modo especial la de san Pablo y san Juan — es, como la de Jesús, *el apremiante y venturoso imperativo del amor divino:* «El amor de Cristo nos apremia» (2 Cor 5, 14). «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones...» (Rom 5, 5). «Me amó... Por eso no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20).

Los apóstoles enseñan sencillamente la doctrina de *Cristo,* su vida y la nueva vida de gracia que con Él se nos ha dado: de ahí fluyen sin más las nuevas obligaciones. La predicación hace llegar a los oídos el ejemplo de Cristo; su propia vida, imitación de la de Jesús, lo hace llegar a los ojos: «Sed mis imitadores como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11, 1).

El *motivo* que fundamenta ante todo esta vida moral es la realidad inaudita de la gracia, la irrupción en el mundo del reino de Dios, el amor y la gloria de Jesús crucificado y resucitado, la expectación de su segundo advenimiento.

Con la difusión del cristianismo en los círculos de cultura pagana y con la separación de la sinagoga que se produjo simultáneamente, surgieron múltiples cuestiones particulares cuya solución se buscó no sólo en una forma práctica, sino también teórica. Es san Pablo quien, sobre todo en las epístolas a los Romanos y a los Gálatas, expone las relaciones entre la ley del AT y la ley de la gracia, dada por Cristo. El vigoroso pensamiento del Apóstol de las gentes acerca de la «ley del espíritu de vida, que está en Cristo Jesús» (Rom 8, 2) y que nos liberta de toda esclavitud a la ley exterior (Rom 6, 14), sigue la línea majestuosa de las palabras del Maestro: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Ioh 14, 6). Según san Pablo, el cristiano vive «en la ley de Cristo» (1 Cor 9, 21), ley que le obliga a trabajar por la salvación del prójimo, con Cristo y a la manera de Cristo (Gal 6, 2). El cristiano, en virtud de la obediencia al impulso interior del amor de Cristo que habita en él y lo anima, se da perfecta cuenta de que ya no está exteriormente «bajo la ley» (Gal 5, 18). Lo cual, sin embargo, está muy lejos de significar que viva «sin ley».

Como en el evangelio de san Juan, hallamos en san Pablo el grandioso pensamiento de que todo se funda en Jesucristo, el Hijo eterno del Padre, hecho hombre por nosotros: «todas las cosas han sido creadas por Él y en atención a Él, y todas subsisten en

Él» (Col 1, 16-17). Las realidades de la creación y la redención son vistas en su perfecta unidad. Desde este punto de vista, se muestran, finalmente, las relaciones entre la ley natural, dada también a los paganos, por una parte, y la ley del AT y la de la gracia, por otra (Rom 1s). Examina también diversos casos de la observancia de las antiguas leyes rituales, no sólo desde el punto de vista de su valor para el futuro, sino ante todo frente a la nueva ley del amor (Rom 14 y 15). Los mismos principios fundamentales aparecen en la intrincada cuestión de las carnes vendidas en el mercado y que habían sido ofrecidas a los dioses (1 Cor 8 y 9). Fueron resueltas también muchas otras cuestiones de principio, resultantes de la situación de entonces, v. gr. las relaciones con el Estado (Rom 13). San Pablo resume en los llamados «catálogos de vicios» los principales pecados graves, y en el «cuadro de las virtudes domésticas» las virtudes peculiares de la familia y del propio estado (Col 3, 18ss; Eph 5, 22ss).

C. SPICQ, *La morale paulinienne, Morale chrétienne et requêtes contemporaines,* Tournai 1954, 47-70.
H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums,* Gütersloh [2]1949.
L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics,* Londres 1946.
M. ANDREWS, *The Ethical Teaching of Paul. A study in origin,* Chapel Hill 1934.
TH. DEMAN O. P., *Aux origines de la théologie morale,* París 1951.
F. WAGNER, *Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Ethik,* Munster 1931.
C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul,* París 1957.
O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques,* París 1957.
A. HUMBERT, *La morale de saint Paul: Morale du plan du salut,* «Mélanges de science religieuse» 15 (1958) 5-44.
R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament,* Wurzburgo 1961.
L. BOUVET, *L'ascèse de saint Paul,* Lyón 1936.
J. HUBY, *Mystique Paulinienne et Johannique,* París 1946.
J. M. BOVER, *San Pablo, maestro de la vida espiritual,* Barcelona 1955.

III. LA MORAL EN LA DOCTRINA DE LOS PADRES

Por lo que respecta a cuestiones morales, los padres *se contentan con transmitir la herencia recibida, sin preocuparse de presentar un cuerpo de doctrina organizado.* A veces se contentan con reunir las instrucciones morales del Antiguo y Nuevo Testamento, como también las palabras del Señor transmitidas oralmente (cf.

v. gr. la *Didakhé,* cuya parte más antigua apareció entre 50-80)[1]. El ideal de la virtud cristiana fue puesto de relieve sobre todo por los apologistas, contrastándola con los vicios paganos. Gran popularidad alcanza la «Doctrina de los dos caminos», presentada en la *Didakhé:* el camino del bien y el camino de la perdición[2]. Aquí encontramos ya la doctrina de las virtudes y el catálogo de pecados como esquemas fundamentales de la posterior teología moral. Las *cuestiones palpitantes* de la época fueron minuciosamente estudiadas en monografías, que por lo común ponían ante los ojos la obligación fundamental del *seguimiento de Cristo.* La moral cristiana, de tan elevados y puros ideales, en un régimen pagano y en un mundo de costumbres depravadas, planteaba numerosas cuestiones que nosotros compendiaríamos hoy bajo la idea de «cooperación material».

Así estudiaron la actitud conveniente en relación al culto de los dioses, a los espectáculos, a la moda, al servicio militar pagano TERTULIANO, CLEMENTE ROMANO y CL. ALEJANDRINO, CIPRIANO y otros. Y las cuestiones fueron solucionadas en el sentido, no de una fuga al desierto, sino en el de *permanecer en el mundo sin ser del mundo* (Ioh 17, 14ss).

Un lugar más amplio ocupó la cuestión del martirio y de la fuga ante la persecución (ORÍGENES), la de la reconciliación de los relapsos en pecados graves, sobre todo la de los que se habían mostrado débiles ante la persecución (CIPRIANO). Todo ello atañía a las cuestiones fundamentales sobre la configuración de la vida cristiana, a la acomodación con Cristo por el misterio de la fe y la disposición a confesarla aun a costa de la vida; a una síntesis de la fuerza de irradiación de la Iglesia como «ciudad edificada sobre una colina», como «comunidad de los santos», y una iglesia clemente con los pecadores.

Acerca de la obediencia a la autoridad de la Iglesia escribieron sobre todo SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, SAN CLEMENTE ROMANO, SAN CIPRIANO y otros.

1. En nuestras ediciones precedentes hemos cambiado varias veces de opinión respecto de la fecha de composición de la *Didakhé:* Ahora aceptamos la bien fundada del padre J. P. AUDET, quien dice: «Nos encontramos en la primera generación cristiana, nacida de la misión a los gentiles, no lejos del tiempo en que se escribió lo de 1 Cor 8, 10; Rom 14; Col 2 y Tim 4, 3; es decir, entre 50 y 17» *(La Didachè; Instruction des Apôtres,* París 1958, p. 199). El padre P. Benoit O. P. en su recensión («Revue Biblique» 1959, p. 600) declara no hallar argumentos convincentes en contra de una fecha tan temprana; por lo menos no es posible pensar en una fecha posterior al siglo primero.

2. Un esquema semejante encontramos ya en el AT, y es característico de las sectas de las riberas del mar Muerto. La *Didakhé* y los padres lo emplean, pero animado de un espíritu nuevo.

Un lugar preeminente ocupó en la valoración moral la *virginidad,* testimonio de fe y de amor como el *martirio,* y señal característica de la nueva vida, organizada según las exigencias de la nueva etapa escatológica de la salvación, iniciada en *Cristo.* Sobre este asunto escribieron tratados TERTULIANO, SAN CIPRIANO, SAN METODIO DE FILIPOS, SAN ATANASIO, SAN BASILIO, SAN GREGORIO DE NISA, SAN AMBROSIO, SAN JERÓNIMO, SAN AGUSTÍN y otros. Los tratados sobre la *oración* son todavía más numerosos.

Por este tiempo las cuestiones directamente religiosas adquieren una evidente prelación sobre los problemas que son estrictamente morales.

Una máxima teológica que hoy es considerada en parte como audacia, en parte como simple artificio retórico, era para muchos padres como la suma de todas las sentencias teologicomorales: «Cristo mismo es nuestra ley»; «Cristo nos fue dado como ley eterna y definitiva»[3].

El modo joanicopaulino de considerar lo moral como algo que fluye de la misma vida de Cristo, como vida vivida con Cristo, lo volvemos a encontrar eficacísimo en san IGNACIO DE ANTIOQUÍA († hacia 110).

El imperativo moral procede de la gracia, de la vida en Cristo y en su cuerpo místico, que es la Iglesia. Su apasionado anhelo del martirio, para asemejarse mejor a Cristo, sus desvelos por la salud espiritual de la comunidad cristiana, proceden todos de un punto céntrico: la conciencia de que el cristiano es templo de Dios, es «cristóforo» y que en todo debe mostrarse como tal. Ser cristiano significa seguir a Cristo, imitarlo en su amor, en su pasión, y estar en disposición inquebrantable de morir por Él. El altar, la *eucaristía solidaria* es el centro y la fuente de la vida cristiana: de ahí que se acentúe reiteradamente la *unidad* y *solidaridad* de los cristianos en la *salvación.*

Fue CLEMENTE ALEJANDRINO († hacia 216) quien primero, o digamos, con mayor grandiosidad, *ensayó un planteamiento sistemático de la teología moral.* El argumento principal de su *Pedagogo (Logos paidagogos)* es el problema del *cristiano en el mundo.* Con una admirable amplitud de miras y con una superior responsabilidad, pretende trazar la imagen del verdadero cristiano, que aun en las más difíciles situaciones creadas por la vida de las grandes ciudades puede y debe seguir a Cristo. En su obra *La salvación del rico (Quis*

3. Véanse en J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai 1958, p. 216-219, numerosas citas de esta especie, sacadas de Clemente Alejandrino, Justino, Ireneo.

dives salvetur?) [4] bosqueja no sólo los peligros de la riqueza y el elogio de la pobreza, sino también las posibilidades que ofrece el recto uso de sus haberes. Los *Tapices (Strómata)* son una serie de bosquejos y ensayos que tratan diferentes problemas fundamentales de la moral científica y de la vida cristiana perfecta.

El núcleo del problema que agita Clemente es el siguiente: la íntima relación que existe entre los valores positivos de la filosofía y de la moral paganas por un lado, y los de la revelación y moral sobrenaturales por otro. La vida auténticamente cristiana es una imitación de Dios, mediante la imitación de Cristo. Pero es así que *allí donde se encuentra una auténtica moralidad tenemos un efecto que sólo puede producir el único maestro de ella, que es Cristo.* Por eso, ya que los paganos poseen auténticas verdades que han recogido «como semillas esparcidas por el Logos», nosotros, que hemos sido instruidos por el Logos mismo, hecho carne, debemos apropiarnos tranquilamente de la verdad que se encierra en la vida o en los sistemas filosóficos de los paganos. No mostró Clemente suficiente penetración crítica frente a ciertos ideales estoicos y platónicos, v. gr. frente a la *apatheia* o impasibilidad y a la *gnosis,* en la que insiste mucho.

Por lo demás, todos sus escritos respiran verdadero espíritu cristiano y la aspiración muy apostólica de ofrecer a los intelectuales una recta doctrina moral cristiana, en el lenguaje filosófico propio de los círculos cultos, para evitar que se extraviaran con una falsa gnosis. Contra ella defiende Clemente la santidad del matrimonio y sus sublimes deberes. Pero, a pesar de su gran estima del matrimonio, que aparece expresamente en varios lugares de sus obras (cf. *Strómata* l. III y l. IV), en modo alguno cae en el extremo opuesto de desestimar la virginidad por amor al reino de los cielos. De los casados espera que traten en mutuo amor de agradar a Dios y piensen juntos «en las cosas del Señor», de modo análogo a como lo hacen las vírgenes *(Strómata* l. III, cap. XII, PG 8, 1190).

ORÍGENES († hacia 253), el continuador de Clemente en la escuela catequística de Alejandría, nos ofrece, en el tercer libro de su *Perì arkhôn,* los orígenes, los elementos de una teología moral: libre albedrío, pecados, restauración de todas las cosas en Dios. Menos satisfecho del mundo que su maestro, le aventaja muchas veces en realismo. Una de las ideas centrales de Orígenes es la *imitación de Dios, tanto en la vida contemplativa como en la activa.*

4. PG 9, 603ss.

Por lo demás, se aplicó Orígenes, como Clemente, a poner al servicio de la teología las adquisiciones de la sabiduría pagana.

SAN AMBROSIO (339-397) escribió para los clérigos de su diócesis su *De officiis,* que puede considerarse como el primer ensayo de sistematización de la moral casuística. No participa san Ambrosio del optimismo de los grandes alejandrinos respecto de la sabiduría pagana; sin embargo, incorporó en su libro muchas ideas estoicas (sacadas especialmente de Cicerón), aunque animándolas, claro está, de espíritu cristiano (v. gr., el esquema de las cuatro virtudes cardinales, que también Orígenes había introducido en la moral cristiana). Gran cuidado pone san Ambrosio en mostrar la diferencia y superioridad de la moral cristiana respecto de la de las filosofías paganas. Sorprende en cierto modo su preferencia por el AT y su admiración ante la elevación moral de los patriarcas. Explícase esta preferencia por la preocupación de basarse en ejemplos concretos, característica de los pastores de almas.

El gran animador de toda la teología moral subsiguiente fue SAN AGUSTÍN (354-430). Aunque no nos dejó una obra cumbre de moral sistemática por el estilo de la II de la Suma de santo Tomás, ni mucho menos de la de san Alfonso o de las morales científicas modernas, con todo, debemos ver en él, si no al mayor teólogo moralista de todos los tiempos, por lo menos a uno de los mayores. Este juicio se apoya no sólo en la consideración de sus escritos exclusivamente morales o pastorales *(De agone christiano; De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De continentia; De mendacio, Contra mendacium; De patientia; Speculum, Enchiridion sive de fide, spe, et caritate),* sino sobre la *totalidad de su obra teológica,* en la que ocupan el primer plano aquellas cuestiones dogmáticas que forman la *base de la moral,* como son: la gracia y la libertad, la fe y las obras, la fe y el amor, el pecado original y la rehabilitación humana, la gracia y la ley, la ley fundamental o ley eterna o en Dios, la ley expresada por el orden de la creación o natural y la ley revelada; las obras de los paganos y la obra que procede de la fe y de la gracia; el amor celestial y su contrario, la concupiscencia «natural»; el reino de Dios y la historia de la salvación frente al cual se alza el reino del demonio con su oposición a través de la historia del mundo. También en san Agustín desempeña un papel muy notable aquella cuestión que será para santo Tomás [5] uno de

5. Cf. ST II.

los puntos de partida de su concepción de la moral, a saber: la condición final del amor beatífico en comunión con Dios y la condición vial de la moral cristiana.

San Agustín es un modelo en el empleo de la Sagrada Escritura: allí encuentra el punto céntrico de su moral: *la fe y el amor;* allí el empuje de la gracia. No es menos grande en la adaptación cristiana de la herencia legada por los más profundos pensadores paganos. Durante toda la vida conserva el afecto para todo lo bueno que aprendió de Plotino y de Platón y de la ética estoica, aunque con el correr del tiempo, y sobre todo con la purificación del pensamiento por las ideas cristianas, su afecto disminuyó.

San Agustín, cual profundo psicólogo, describió especialmente el carácter de desarrollo, de dinamismo vital, propio del existir ético. Como filósofo cristiano comprendió que los imperativos de la moral eran los de la verdad, del ser y de la vida, y señaló cómo el deber y el ansia de felicidad forman un todo indisoluble, y cómo la felicidad se realizará en nuestra futura condición definitiva. Dio realce especial a las internas *disposiciones* del corazón y a la fidelidad a la conciencia, informada por la fe y el amor. «Lo que más importa no son los actos exteriores, sino la *disposición moral del corazón*» [6]. Pero también enseñó que los actos de obediencia y sumisión a la divina ley pueden ser auténtica demostración de los sentimientos de amor.

«Singular es también el dominio que muestra en las diversas formas de la literatura ética: la descripción moral, el profundo dominio de los principios, la conmovedora expresión de los afectos, la aplicación de la moral, la dirección epistolar de las almas. Puede asimismo considerarse como un modelo en los diversos tipos de la moral católica: en el escolástico y el místico, en el ascético y el casuístico» [7].

San Gregorio Magno († 604) fue también moralista, pero en sentido muy diverso del de san Agustín. Fue un romano auténtico, enteramente orientado hacia la vida práctica. En la Sagrada Escritura busca y encuentra modelos directos e instrucciones a propósito para la vida moral. A este respecto, el ejemplo clásico es su libro *Moralia in Job,* aunque no se han de olvidar sus *Homilías.* Ninguno de los grandes teólogos anteriores — Crisóstomo, Basilio, Atanasio, etc. — se dedican *ex professo* a la exposición de la moral, como Gregorio.

6. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus,* I, pág. 48.
7. J. Mausbach, l.c., pág. 47.

San Cirilo de Jerusalén († 386) ofrece un ejemplo clásico de moral sacramental basada totalmente en las exigencias de los misterios del culto. Y podría decirse que éste fue el ideal perseguido en los tiempos de los padres, por lo menos en oriente; y en occidente hasta san Agustín. En conjunto, la instrucción moral no era sino un corolario — aunque puesto particularmente de relieve — de la instrucción dogmática; las exigencias de la moral aparecían siempre como una consecuencia de la *vida en Cristo.*

K. Hörmann, *Leben in Christus, Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern,* Viena 1952.
M. Viller y K. Rahner, *Askese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1939.
J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* Munich 1933.
J. Lebreton, *La vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia,* Barcelona 1955.
H. Schumacher, *El vigor de la Iglesia primitiva,* Herder, Barcelona 1957.
Ad. Heitmann, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte,* Roma 1940.
H. Dodd, *Gospel and Law. The Relation of Faith and Ethics in Early Christianity,* Nueva York (Columbia University Press) 1951.
G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles,* París 1935.
J. Klein, *Tertullian, Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Moral und ihrer Systembildungen* (tratados de ética y moral, tomo 15), Dusseldorf 1940.
P. Meinhold, *Die Ethik des heiligen Ignatius von Antiochien,* «Historisches Jahrbuch» 77 (1958) 50-62.
M. Spannent, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* París 1957.
R. Flacelière, *Morale grecque et morale néotestamentaire,* en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines,* París-Tournai 1954, 85-109.
F. J. Winter, *Die Ethik des Klemens von Alexandrien,* Leipzig 1882.
K. Ernesti, *Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre,* Paderborn 1900.
W. Capitaine, *Die Moral des Klemens von Alexandrien,* Paderborn 1903.
W. Wagner, *Der Christ und die Welt bei Klemens von Alexandrien,* Gotinga 1903.
Fr. Buri, *Klemens von Alexandrien und der paulinische Freiheitsbegriff,* Zurich-Leipzig 1939.
Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten, besonders bei Klemens von Alexandrien,* Friburgo de Brisgovia 1949.
A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Klemens von Alexandrien,* Roma 1942.
J. Van der Hagen, *De Clementis Alexandrini sententiis oeconomicis, socialibus, politicis,* Utrech 1920.

W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,* Berlín 1952.
—, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes,* Tubinga 1931.
G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes,* Ratisbona 1958.
W. CAPITAINE, *De Origenis ethica,* Munster 1889.
W. VOLLERT, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und vom Bösen und von der schliesslichen Überwindung des Bösen,* Leipzig 1897.
F. PREGER, *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa,* Wurzburgo 1897.
ST. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile,* París (Gabalda) 1941.
—, *Le rigorisme de saint Basile,* «Revue des Sciences Relig.» 23 (1949) 333-342.
A. DIRINK, *Sancti Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae,* Munster 1921.
R. THAMIN, *S. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle,* París 1895.
J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinnus.* 2 vol. Friburgo de Brisgovia[2] 1929.
A. REUL, *Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus,* Paderborn 1928.
B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin,* París 1925.
C. BOYER, *San Agustín, sus normas de moral,* Buenos Aires (Excelsa) 1945.
B. SWITALSKY, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine,* Vol. I: *Plotins and the Ethics of St. Augustine,* Nueva York, Polish Institute Series n.º 8, 1946.
L. CECHINI, *Il problema morale in S. Agostino,* Reggio nell-Emilia 1934.
J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie,* Paderborn 1959.
R. DOLLE, *Les idées morales de S. Léon le Grand,* en: *Mél. de sc. rel.* 15 (1958) 49-84.
PH. DELHAYE, *La Morale de S. Grégoire,* «Ami du Clergé» 69 (1959) 99-109.
L. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild christlicher Lebensführung,* Friburgo de Brisgovia 1947.
M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens,* París 1930.
M. VILLER & OLPHE-GALLIARD, *Ascèse, Dict. Spir. Asc. & Myst.,* t. I, París 1935, 938-977.
I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale,* «Orientalia Christiana Periodica», 1935, 114-138.
A. SEGOVIA, *Espiritualidad patrística,* Cádiz 1944.
I. HAUSHERR, *L'Imitation de Jésus,* «Mélanges Cavallera», 1948, pp. 231-259; *Dogme et spiritualité orientale,* «Revue d'Ascétique et de Mystique», t. 23 (1947) 3-37.
J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie,* París 1951.
TH. DEMAN, *Aux origines de la Théologie morale,* París 1951.
J. ROHMER, *La finalité morale de saint Augustin à Duns Scot,* París 1929.
F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène,* París 1951.
L. BAYARD, *Tertullien et Cyprien (Moralistes chrétiens),* París 1926.
G. BARDY, *Clément d'Alexandrie (Moralistes chrétiens),* París 1926.
T. BETTENCOURT, *Doctrina Ascetica Origenis,* Roma 1945.
J. DANIÉLOU, *Origène,* París 1948.
R. BERNARD S. I., *L'image de Dieu d'après saint Athanase,* París 1952.
H. DU MANOIR DE JUAYE, S. I., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie,* París 1944.

G. SOAJE RAMOS, *La moral agustiniana* (Ensaios e conferencias, 8), Universidade do Rio Grande do Sul, Instituto de filosofía, Porto Alegre (Brasil) 1960.
P. NEMESHEGYI, *La morale d'Origène,* «Rev. Asct. Myst.» t. 37 (1961) 409-428.
G. ARMAS O.R.S.A., *La moral de San Agustín,* Roma 1962.
J. RIVIÈRE, *Saint Basile (Moralistes chrétiens),* París 1925.
P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile,* París 1932.
J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse,* París 1944.
R. LEYS S. I., *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse,* Bruselas-París 1951.

IV. LA MORAL DESDE EL SIGLO VII HASTA EL SIGLO XII

Teológicamente es una época infecunda para la moral, la que transcurre entre los años 600 y 1200. En sustancia no se hace otra cosa que ordenar desde un punto de vista práctico el material recibido de los padres; así v. gr., san ISIDORO DE SEVILLA. Una vena para la exploración de la teología moral de este tiempo (pero que vale también para otras épocas) son los sermones, los decretos de papas, obispos y concilios que, arremetiendo contra la corrupción, mantienen intacto el ideal moral.

La novedad de este tiempo, y que debía ser de gran importancia para el subsiguiente desarrollo de la moral, fueron los *libros penitenciales (libri poenitentiales),* que aparecieron primero en Irlanda y luego en Alemania, Francia y España. Contienen instrucciones para guiar al confesor en la imposición de la penitencia.

Creyendo que no se podía confiar en el juicio individual de los confesores, se recurrió a la determinación pormenorizada de las diversas especies de pecados graves. Así, por ejemplo, el penitencial de Burcardo[8] señala nada menos que 20 especies de asesinato con la correspondiente penitencia. Por lo demás, desde el tiempo del renacimiento carolingio no cesaron las quejas contra el mecanismo de los libros penitenciales y de su empleo[9]. Nadie querrá ver tampoco en esos *libelli sacerdotum* un auténtico manual de moral católica; pero la falta de una teología moral positiva les dio mucha importancia práctica. Diferéncianse de los ma-

8. PL 140, 853 DC.
9. P. GALTIER, *Satisfaction,* en *Dict. Théol. C.* XIV, 1165ss. Más tarde, ABELARDO, con su ética de las disposiciones interiores emprendió la lucha denodada contra los libros penitenciales, asestando un golpe decisivo a la aplicación mecánica de la penitencia que tales libros señalaban.

nuales de casuística en que no contienen casi ninguna enseñanza teórica, preocupados como están únicamente de las obras de satisfacción.

G. LE BRAS, *Pénitentiels,* en *Dict. Théol. Catholique* XII, 1160-1179.
H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche,* Maguncia 1883.
G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche,* Friburgo de Brisgovia 1910.
P. SCHULZE, *Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Grossen bis Petrus Lombardus,* Greifswald 1914.
PH. DELHAYE, *Les idées morales de saint Isidore de Séville,* «Recherches de Théol. ancienne et médiévale» 26 (1959) 17-49.
PH. LEGRAND, *Saint Jean Chrysostome (Moralistes chrétiens),* París 1924.
L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne,* París 1934.
R. ROQUES, *L'univers dyonisien,* París 1954.
H. G. GRAEF, *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères Grecs,* «Vie spirituelle», Suppl. t. 22 (1952) 331-339.
H. LECLERCQ, *Pénitentiels, Dict. d'Archéologie chrétienne et de liturgie,* t. XIV, col. 215-251.
P. GALTIER, *Les Origines de la pénitence irlandaise,* «Recherches de Science Religieuse», t. 42 (1954) 58-56; 204-226.

V. LA MORAL EN LOS SIGLOS XII Y XIII

La alta edad media es un punto culminante no sólo de la teología en general, sino de la teología moral en particular. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, HUGO y RICARDO DE SAN VÍCTOR y más tarde ECKEHARD, TAULERO, GERSON, TOMÁS DE KEMPIS son los grandes representantes de la teología moral orientada hacia la ascética y la mística.

Los grandes escolásticos anteriores a santo Tomás no asignan todavía a la teología moral un puesto especial dentro de su sistema. Incluyen las cuestiones de moral en los tratados de la creación, de la caída del hombre o pecado original, de la encarnación del Verbo y de los sacramentos. Esto vale de PEDRO LOMBARDO y de sus comentadores hasta SAN ALBERTO MAGNO (1193-1280), quien comenta de manera verdaderamente filosófica la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, pero sin pensar, con todo, en establecer una disciplina teológica aparte, análoga a la ética aristotélica. En sustancia, el maestro de santo Tomás piensa a este respecto lo mismo

Cf. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie,* Friburgo de Brisgovia [7]1963, I, pág. 409, trad. esp. *Historia de la Filosofía,* Herder, Barcelona [2]1965, pág. 272.

que el gran maestro de la escuela franciscana, ALEJANDRO DE HALES († 1245), y que SAN BUENAVENTURA (1221-1274). Para ellos toda la teología es un tratado conjunto de Dios y del hombre: *Éste no puede considerarse fuera de Dios.* La teología, según ellos, es igualmente una *sabiduría* en todas sus partes. Por consiguiente, las verdades reveladas deben exponerse en la teología de manera que estimulen la fe y el amor con todos sus frutos. La teología «no ha de servir sólo para la contemplación sino también para mejorarnos aún más; ésta es su primera finalidad» [10].

Para el doctor seráfico la moral cristiana era una consecuencia tan normal de los misterios de la fe, que no se le ocurría el pensamiento de una disciplina teológica especial para ella, ya se le presentase como subdivisión independiente de la dogmática, ya como inclusa en ella. Lo que no significa, sin embargo, que no se encuentre en él una teología moral científica.

En SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274) *se conjuga maravillosamente cuanto de bueno había producido hasta entonces la investigación teológica, con la certera visión que da principio a una verdadera ciencia de la moral.* En su manera de pensar continúa, evidentemente, la ciencia de la moral cristiana formando parte indivisa de la ciencia de Dios. El centro alrededor del cual gira la exposición científica de la vida cristiana, sigue siendo no el hombre, sino Dios en su revelación natural o sobrenatural. El lazo lógico que asegura la unidad de la teología moral — esta designación, por lo demás, es desconocida para santo Tomás, quien piensa simplemente en la teología — con la totalidad del sistema teológico tomista es, primero, la idea de la *creación y su finalidad* y, segundo, la idea del *hombre imagen de Dios.* Tratando del hombre nada se puede decir definitivamente esencial sin referirse al arquetipo divino; la descripción de esta imagen de Dios, que es el hombre, lleva necesariamente a pensar en Dios, su autor y prototipo. El tercer aspecto que mantiene la coherencia es la *humanidad de Cristo, camino hacia Dios.* El mismo santo Tomás establece estas tres bases de unidad en su teología: «Es objeto principal de la sagrada doctrina comunicar el conocimiento de Dios, y no sólo considerado en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de las cosas, especialmente de la criatura racional... Por eso trataremos primeramente de Dios (pars I); segundo, del movimiento de la criatura racional hacia Dios (pars II), y tercero, de Cristo, el cual, por su

10. SAN BUENAVENTURA 1, 13. Prólogo al *Com. de las Sent.* q. 3. Ed. Quaracchi.

humanidad, es el camino por el que debemos tender hacia Dios (pars III)»[11]. «Dícese que el hombre ha sido creado a la imagen de Dios en cuanto por la imagen se designa un ser intelectual, libre en su albedrío, dueño de sus determinaciones. Pues bien, habiendo tratado ya de su modelo, o sea de Dios y de los seres que de Él procedieron por el querer de su voluntad, hemos de considerar ahora la imagen misma, o sea el hombre, en cuanto él también es origen de sus actos, goza de libertad y es dueño de sus acciones»[12]. «Puesto que Jesucristo, nuestro Salvador, libertando a su pueblo de los pecados, nos mostró en sí mismo el camino de la verdad por el que, resucitados, podamos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, después de haber tratado del último fin de la vida humana y de las virtudes y de los vicios, para dar remate a los asuntos propios de la teología nos queda por considerar lo que atañe al mismo Salvador del género humano y a los beneficios que a todos nos otorgó»[13].

Así pues, en la segunda parte de la *Suma Teológica* trata santo Tomás las cuestiones de moral en un conjunto sistemático y desde el punto de vista de la semejanza del hombre con Dios. Mas en el pensamiento del doctor angélico no se trata de una teología moral subsistente por sí misma y que forme independientemente una totalidad cerrada y separada del conjunto teológico. La doctrina sobre la *felicidad eterna* (con que principia la I-II) *no es la única y suprema consideración que da consistencia al conjunto de la doctrina. El fundamento principal y el hilo conductor de la moral de santo Tomás es Dios, creador y consumador, y Cristo, redentor y maestro,* a través del cual se realiza *nuestra semejanza sobrenatural con Dios.*

Sólo separando lo que según santo Tomás debe ir unido e inseparable, puede afirmarse que en su moral falta una orientación teocéntrica y cristocéntrica. La idea de la imitación y seguimiento de Cristo es esencial en su moral, en razón de la unión que con Él establecen las gracias sacramentales. ARISTÓTELES influyó grandemente en la manera como santo Tomás trató la moral: la doctrina contenida en la *Ética a Nicómaco* mostraba el positivo *valor de la razón,* o sea de la revelación natural, *para establecer un orden moral.* Así precisamente fue como santo Tomás solucionó la cuestión que ya había ocupado a Clemente Alejandrino, a Ambrosio y a todos los grandes teólogos, o sea la cuestión de las relaciones entre la moralidad natural y sobrenatural, entre la razón y la fe, en la vida moral.

11. Cf. prólogo de la ST I q. 2.
12. Ídem, pról. II.
13. Ídem, pról. III.

Pero esencialmente, y considerando las últimas intenciones, la moral de santo Tomás está animada mucho más por la savia de los pasados teólogos, san Agustín, Dionisio Areopagita, que por la de Aristóteles. La idea fundamental de la felicidad es en santo Tomás completamente diferente de la felicidad aristotélica. Para Aristóteles, el punto central es el hombre, y la felicidad es la que dan los bienes de este mundo, al paso que para santo Tomás la *beatitudo* consiste en *la dichosa comunión con Dios,* cuando Él nos comunicará su conocimiento y nos recibirá en su amor. En consecuencia, la doctrina aristotélica de las virtudes ha experimentado una transformación radical. Lo que ahora cuenta no es el propio perfeccionamiento obtenido por las propias fuerzas y perseguido bajo el impulso del egocentrismo, sino el amor y la docilidad a la voluntad amorosa de Dios, es el dejarse conducir por la gracia, por la palabra y el ejemplo de Cristo. Esto es lo que da a las virtudes su finalidad y su sentido profundo en la concepción de santo Tomás, por más que en su lenguaje continúe fiel a las categorías aristotélicas.

La I-II de la *Suma* podría tal vez considerarse como una *moral general.* Trata del fin último, del libre albedrío, de las pasiones y de los hábitos, de las virtudes en general[14], de los pecados, de la ley y de la gracia. Hacia la *gracia* precisamente se encamina toda esta parte de la Suma. Es ella el corazón de la «nueva ley»: «Lo más importante que hay en la ley del Nuevo Testamento y lo que constituye toda su fuerza es la gracia del Espíritu Santo que se concede a los que creen en Cristo. Por esto el Nuevo Testamento es esa misma gracia del Espíritu Santo que se concede a los creyentes... Mas la nueva ley contiene también otras cosas que son como secundarias, y son las que disponen a recibir esa gracia y las que atañen a su uso...»[15].

La II-II viene a ser la *moral especial.* Estudia el campo entero de la vida moral, compendiado en las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales. En la manera de tratar estas últimas, santo Tomás se inspira no tanto en Aristóteles como en la tradición milenaria de la Iglesia y en la forma en que ésta las había comprendido, aunque en muchos puntos particulares recurre a la autoridad «del Filósofo».

14. Muy significativo es que las cuestiones 68-70 sobre los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas terminen esta parte.
15. ST I-II, q. 106 a. 1.

Santo Tomás ha tenido grandes comentadores y seguidores hasta nuestros días, sobre todo en el renacimiento escolástico del siglo XVI. Mas san Buenaventura y su escuela tuvieron también grandes seguidores, entre los que se cuenta sobre todo a DUNS ESCOTO († 1308).

La principal diferencia que hay entre la escuela escotista y la tomista en lo que respecta al concepto fundamental de la teología moral (primacía de la inteligencia en los tomistas, de la voluntad, o sea del amor en los escotistas) ha sido tal vez exagerada con frecuencia. Porque también para santo Tomás lo decisivo es el amor; y para san Buenaventura y Escoto el amor humano debe guiarse por la razón. La diferencia de origen no autoriza, sin embargo, a fundir en uno estos dos grandes arroyos; de cuya unión, con todo, depende el pleno florecimiento de la concepción teológica.

Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters. Editado por CL. BÄUMKER y M. GRABMANN.
O. LOTTIN O. S. B., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* Lovaina 1942-54.
A. DEMPF, *Die Ethik des Mittelalters,* Berlín 1927.
É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* París ²1944.
F. WAGNER, *Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters,* Munster 1936.
F. HOMMEL, *Nosce teipsum. Die Ethik des Peter Abälard,* Wiesbaden 1947.
J. A. HILLER, *Albrecht von Eyb. A Medieval Moralist,* Washington 1940.
PH. DELHAYE, *L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle,* «Mediaeval Studies» 11 (1949), 77-99.
—, *Florilegium Morale Oxoniense, Texte publié et commenté,* Lovaina-Lille 1955.
—, *Quelques aspects de la morale de saint Anselme,* en *Spicilegium Beccense,* París 1959, 401-422.
—, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres, sa morale,* París 1961.
ST. REHRL, *Grundlegung der Moral bei Johannes Duns Scotus,* «Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Theologie» 3 (1959) 137-228.
H. LAUER, *Die Moraltheologie Alberts des Grossen,* Friburgo de Brisgovia 1911.
A. PELZER, *Les cours inédits d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque et rédigé par saint Thomas d'Aquin* «Revue Néoscolastique de Philosophie» 24 (1922) 333-361; 479-520.
J. DE BLIC S. I., *L'intellectualisme moral chez deux aristotéliciens de la fin du XIIIe siècle, Miscellania Moralia,* Lovaina 1948, 45-76.
H. PIESCH, *Meister Eckharts Ethik,* Lucerna 1949.
CH. NÖLKENSMEIER, *Ethische Grundfragen bei Bonaventura,* Leipzig 1932.
J. KAUP, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura,* Munster 1927.
Z. ALSZEGHY S. I., *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura,* Roma (Universitas Gregoriana) 1946.

A. EMMEN, O. F. M., *Die Glückseligkeitslehre des Matthäus von Acquasparta,* «Wissenschaft und Weisheit» 22 (1959) 174-189.
E. KERN, *Das Tugendsystem des hl. Bernhard von Clairvaux,* Friburgo de Brisgovia 1934.
R. EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts,* Augsburgo 1928.
A. RIETTER, *Die Moral des hl. Thomas von Aquin,* Munich 1858.
E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin (Moralistes chrétiens),* París 1925.
J. MAUSBACH, *Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre,* Munich 1925.
H. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism.* A Study of the Commentary by THOMAS AQUINAS on the Nicomachean Ethics, Chicago 1952.
TH. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des hl. Thomas,* Munster 1912.
M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin,* Munich 1933.
A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* París ²1942.
M. GRABMANN, *Das Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter,* «Divus Thomas» (Friburgo de Brisgovia) 24 (1947) 3-28.
, *Albert von Brescia O. P. († 1314) und sein Werk «De officiis sacerdotis», en: «Divus Thomas», Friburgo de Brisgovia 1940, p. 1-38.*
, *Mittelalterliches Geistesleben,* Munich 1926.
J. LECLERCQ, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine,* Lovaina-París 1955.
L. B. GILLON, O. P., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas,* en «Angelicum» 36 (1959) p. 263-286.
J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einem einführenden Essay von Karl Rahner,* Munich 1962.
J. DUGAUQUIER, *Pierre le Chantre, Summa de Sacramentis et animae consiliis,* Lovaina-Lille 1954.
É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard,* París 1947.
—, *La philosophie de saint Bonaventure,* París 1924.
O. LOTTIN, *L'intellectualisme de la morale thomiste,* Xenia Thomistica, Roma 1925, I, 411-427.
J. PIEPER, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin,* Munster 1929.
L. LEHU, *La raison, règle de la moralité d'après saint Thomas d'Aquin,* París 1930.
E. ROLLAND, *La loi de réalisation humaine dans saint Thomas,* París 1935.
M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* París 1950.
É. GILSON, *Jean Duns Scot,* París 1953.

VI. LA TEOLOGÍA MORAL EN LOS SIGLOS XIV Y XV

1. *El nominalismo*

Santo Tomás, que había llevado la teología moral a una perfección nunca lograda hasta entonces, no encontró por el momento en este campo ningún discípulo de su rango. Fueron los *ockamistas* los que después de santo Tomás dominaron el campo de la moral.

El desarrollo teológico moral del siglo XIV arranca de la metafísica de GUILLERMO DE OCKHAM († 1349). El principal interés del nominalismo versaba sobre el concepto de lo *singular,* sobre el *individuo. Sólo existe el hombre singular, el individuo.* Lo que imprime al acto su carácter moral será, por lo mismo, la absoluta libertad con que se produce, sobre todo con relación al *habitus* (la actitud y conducta básicas). Tropezamos, pues, aquí con una moral del acto singular en contraposición con la moral del hábito, que, según la concepción tomista, influye moralmente en las decisiones subsiguientes. Otro punto característico de esta moral nominalista es la idea que se forma del bien, presentado ahora como la correspondencia de una acción con una voluntad: es bueno lo que Dios *quiere.* Por ahí entró en la teología moral el voluntarismo y el legalismo. Aquí también tiene su raíz histórica aquella actitud espiritual, tan extraña al Nuevo Testamento, que no mira más que a la interpretación legalista de los términos de la ley. Diríase que las palabras del Señor: «A vosotros os he llamado amigos, pues todas las cosas que de mi Padre oí os las di a conocer» (Ioh 15, 15) hubieran perdido su fuerza normativa para la exposición científica de la moral.

Metodológicamente ejercieron estas teorías un influjo enorme. La teología moral se consagró con entusiasmo a investigar el acto moral en su singularidad, en sus requisitos objetivos y subjetivos.

Entre los moralistas alistados al nominalismo, nombremos: en Francia, a JUAN BURIDANO († 1350); en Alemania, a ALBERTO DE SAJONIA († 1390), ENRIQUE DE LANGENSTEIN (1340-1390), ENRIQUE TOTTING DE OYTA (1330-1397), NICOLÁS DE DINKELSBÜHL (1360-1433) y JUAN NIDER (1380-1438).

Sorprendente es también la abundancia de trabajos en el campo de la justicia. Cuando, a principios del siglo XV, adquiere importancia el desarrollo económico, los nominalistas se enfrentan ante todo

con los problemas con él relacionados. De este tiempo datan los primeros tratados *De iustitia,* como los encontramos en *Los contratos* de ENRIQUE DE LANGENSTEIN, de ENRIQUE TOTTING, de JUAN NIDER y, sobre todo, de CONRADO DE SUMMENHART († 1502), cuyo influjo sobre la moral financiera fue enorme. Si el balance del nominalismo considerado especulativamente fue catastrófico, su contribución en el campo de la moral puede afirmarse que fue benéfica. Por este estudio detenido de los problemas concretos recogieron estos moralistas un gigantesco material de hechos y observaciones, que incorporado en un sistema teológico sano comunicaría a la teología moral rasgos más vivos y realistas.

P. LONGPRÉ, *Le Commentaire sur les Sentences de Jean Gerson,* «Arch. Hist. Francisc.» 1930.
L. VEREECKE, *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham,* «Vie Spir.», Supplément 45 (1958) 123-143.
P. VIGNAUX, *Nominalisme, D. T. C.,* t. XI, París 1931, 718-783.
E. AMANN-P. VIGNAUX, *Occam, D. T. C.,* t. XI, París 1931, 864-904.
G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge,* t. IV, *Ockham et son temps,* París 1953; t. V, *Bases de départ,* París 1946; t. VI, *La morale et le droit,* París 1946.
E. VAN STEENBERGHE, *Un «programme de vie» de la fin du Moyen Âge. Le De exercitio proficientium de Pierre d'Ailly, Mélanges Grabmann,* 1935, 1231-1246.

2. *La edad de oro de las «Sumas para confesores»*

Paralelamente a los comentarios de las Sentencias y a los grandes tratados particulares, florecieron en los siglos XIV y XV las *sumas para confesores.* Sus precursores habían sido los libros penitenciales de Irlanda, que en tiempo del reflorecimiento de la confesión privada sirvieron de guías para señalar la penitencia. Las sumas para confesores comenzaron a difundirse entre el clero desde el siglo XIII. Una de las primeras fue la *Suma* de ROBERTO DE FLAMESBURY y el Tratado de JUAN, lector DE FRIBURGO, sobre los pecados capitales y la confesión. El siglo XIV nos legó la *Summa Pisana,* de BARTOLOMÉ DE PISA, y la *Summa Astezana,* de ASTEZANO DE ASTI. En el siglo XV, el gran siglo de las sumas, encontramos la *Summa Angelica,* de ÁNGEL DE CLAVASIO, y la *Rosella casuum,* de BAUTISTA DE SALIS. La más notable es la *Suma* de SAN ANTONINO, que nos traza el más completo cuadro de la vida moral del siglo XV y que ejerció fuerte influjo sobre las sumas posteriores. A principios

del siglo XVI aparece la *Summa Sylvestrina,* de SILVESTRE PRIERIAS († 1523), que alcanzó más de 14 ediciones y que, junto con la *Summula* del cardenal CAYETANO, fue considerada como la mejor suma del siglo XVI.

Todas estas sumas para confesores contienen tratados generales. Mas, ora estén dispuestas alfabéticamente, como la mayor parte, ora metódicamente, como la Suma teológica de san Antonino, ninguna ambiciona el glorioso título de «Teología moral» a la manera acostumbrada en el siglo XVII, ni tampoco el de «Institutiones morales», a la manera de los tiempos modernos; son llana y simplemente «prontuarios», o si se prefiere, «léxicos de teología moral». Agrupado bajo ciertos temas, se encuentra en ellos todo lo que, para una información rápida, necesita un sacerdote ocupado en el ministerio: moral, derecho, liturgia, pastoral sacramental, etc. Son un *vademecum,* no un manual de teología moral, pues hasta entonces todavía no hay más que una teología indivisa, de la que la moral sigue formando parte.

J. DIETTERLE, *Die* Summae confessorum sive de casibus conscientiae *von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias* en «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 25-27 (1903-1906), serie de artículos.

—, *Die Franziskanischen* Summae confessorum *und ihre Bestimmungen über den Ablass,* Döbeln 1893.

P. MICHAUD QUANTIN, *À propos des premières Summae confessorum. Théologie et droit canonique,* «Rech. Th. Anc. Méd.» 26 (1959) 266-306.

P. JÉROME de París, *La doctrine morale de S. Laurent de Brindes,* París 1933.

J. CALVERAS S. I., *Los «Confessionales» y los Ejercicios de San Ignacio,* en «Archivum Historicum S. I.», 17 (1948) 51-101.

J. G. ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie,* Ratisbona 1957.

E. DYNOYER, *L'Enchiridion Confessariorum del Navaro,* Pamplona 1957.

R. P. EUGÈNE, *La conscience morale à cinq siècles de distance. Autour de Saint Antonin,* en «Revue Thomiste», 18 (1935) 211-236.

R. CREYTENS, O. P., *Les cas de conscience soumis à S. Antonin de Florence par Dominique de Catalogne,* «Archivum Fratrum Praedicatorum» 28 (1958) 149-220.

VII. LA TEOLOGÍA MORAL EN EL SIGLO XVI

1. *El renacimiento tomista*

Andando el siglo XV se manifiestan ya los primeros brotes de un renacimiento del tomismo, especialmente en las universidades

alemanas. ENRIQUE DE GORKUM († 1431) escribe en Colonia el primer comentario a la Suma de santo Tomás. Mas sólo al *principio del siglo* XVI *se convierte la Suma del Aquinate en libro de texto* [16], en lugar de las Sentencias de Pedro Lombardo. Las consecuencias de esa innovación fueron incalculables. En las Sentencias de Lombardo no hay ninguna parte reservada a la teología moral; el objeto propio de ésta no encuentra allí su lugar orgánico. Así, por ejemplo, la doctrina de las virtudes se ponía junto a la de la encarnación. Por el contrario, la Suma teológica ofrece una estructura nueva que concede a la teología moral un lugar de preferencia.

La nueva floración de la teología moral se produjo dentro del marco de la Suma teológica. El renacimiento tomista es una de las edades de oro de la teología moral.

La *Secunda Secundae* encuentra entonces numerosos comentaristas. Entre los grandes moralistas que al principio del siglo XVI inauguran la larga lista de las teologías morales tomistas, destacan en Alemania CONRADO KOELLIN († 1538), quien dio el primer comentario completo de la I-II; en Italia, el cardenal TOMÁS DE VIO CAYETANO († 1534), cuyo comentario a la Suma, junto con sus *Opuscula* de teología moral y su *Summula* constituyen una teología moral completa, cuya importancia no puede fácilmente sobreestimarse. En España es indudablemente FRANCISCO DE VITORIA († 1546) el que encabeza el renacimiento tomista. El mérito de su *Comentario,* cuya primera edición se ha hecho recientemente [17], no es menor que el de sus famosas *Relectiones,* que le han valido la gloria de fundador de la doctrina escolástica del derecho de gentes. Es él el primero de esa larga lista de notabilísimos moralistas que se sucedieron en la escuela de Salamanca: MELCHOR CANO († 1560), DOMINGO SOTO († 1560), BARTOLOMÉ DE MEDINA († 1581) y DOMINGO BÁÑEZ († 1604).

La escuela de Salamanca es una cumbre en la teología moral, en cuanto supo aunar en el cuadro de la doctrina de santo Tomás las adquisiciones del nominalismo, el método positivo y la adaptación a los nuevos tiempos. Sus realizaciones de más envergadura son los comentarios a santo Tomás y las más características sus estudios sobre el derecho de gentes y sobre la justicia.

M. DAFFARA, O. P., *Tommaso de Vio Gaetano interprete e commentatore della morale di S. Tommaso,* «Rev. Neoscol.», Suppl. al vol. XXVII, marzo 1935, 75-102.

16. Por obra de Pedro Crockaert, de la universidad de París: 1509
17. Salamanca 1932ss.

V. Carro, *De Pedro de Soto a Domingo Báñez,* «Ciencia Tomista», 37 (1928) 145-178.
—, *Domingo Soto y el derecho de gentes,* Madrid 1930.
—, *El Maestro Fray Pedro de Soto, Confesor de Carlos V y las controversias político-teológicas del siglo XVI,* Madrid 1927.
T. Urdanoz O. P., *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria,* Salamanca 1947.
Obras de Francisco de Vitoria, Madrid 1960 (edición crítica e introducción por T. Urdanoz, O. P., texto castellano y latino).
S. J. Rueve, *Francis Suarez and the natural law,* Ann Arbor 1940.
L. Izaga, *Luis de Molina, internacionalista,* «Razón y Fe» 110 (1936), 43-55; 192-206.
J. Mayer, *Cajétan moraliste,* «Revue Thomiste», t. 17 (1934) 75-102.
M. D. Chenu, *L'Humanisme et la Réforme au Collège saint Jacques de Paris,* «Archives d'Histoire Dominicaine», t. I (1946) 130-154.
R. G. Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria,* Roma 1936.
—, *Pedro Crockaert, O. P., Maestro de Francisco de Vitoria,* «Estudios Eclesiásticos», t. 14 (1935) 174-201.
A. Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanca au cours du XVIe siècle,* París 1943.
L. G. A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia,* Madrid 1930.
R. de Scoraille, *François Suarez,* París 1912.
V. Brants, *L'économie politique et sociale dans les écrits de Léonard Lessius,* «Revue d'Histoire ecclésiastique», t. 13 (1912) 78-79; 302-318.
F. Elorduy, S. I., *Dos problemas morales en Cano y Suárez,* «Estudios eclesiásticos» (1961) 21-33.

2. *El nacimiento de la «teología moral»*

El renacimiento tomista de la teología moral en el siglo XVI inaugura una época de equilibrio en el desarrollo de la moral cristiana. Se unen entonces en síntesis armoniosa el elemento especulativo y el elemento práctico. Este equilibrio, sin embargo, no debía mantenerse largo tiempo. Precisamente en dependencia del ambiente espiritual del siglo XVI vemos que la teología moral se levanta como ciencia independiente, con una orientación marcadamente práctica, mientras que la investigación especulativa se restringe a la dogmática.

Los motivos de esta separación de la teología moral son numerosos:

Los decretos del concilio tridentino, especialmente el de la administración del *sacramento de la penitencia,* exigiendo exacta declaración de los pecados, con el número, especie y circunstancias que cambian la especie, condujeron a ahondar las cuestiones de teología

moral. Por otra parte, la *espiritualidad individualista* se concentró más y más sobre el correspondiente examen de conciencia para la recepción del sacramento de la penitencia. La contrarreforma obliga también a los pastores de almas a una acción más profunda sobre ellas, la que se realiza sobre todo en ese sacramento. De ahí la necesidad de un conocimiento más exacto de la moralidad cristiana, especialmente por lo que toca a la parte práctica y positiva. Los esfuerzos para remediar esta necesidad partieron de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII.

La *organización de los estudios* en la Compañía de Jesús prevé dos clases de profesores: unos que, al explicar la Suma de santo Tomás, debían ocuparse exclusivamente de los principios generales de la teología moral, y otros que debían tratar *ex professo* los «casos de conciencia». Pero las «teologías morales» de estos últimos se distinguen de las anteriores «sumas para confesores» en que el fin que persiguen es *determinar y proponer la doctrina* que regula la solución de los casos de conciencia. Así nace paulatinamente una teología moral que se basta a sí misma. No siendo ya posible organizar esta teología alrededor de los grandes pensamientos de santo Tomás *(De fine ultimo,* etc.), puesto que de éstos se ocupaba ya la teología especulativa, se la subordinó totalmente al punto de vista adoptado en el tratado de la conciencia *(De conscientia).* El problema práctico cuya solución se perseguía era el siguiente: este penitente ¿ha pecado, sí o no? Dicha pregunta del sistema probabilista adquiere en esta teología moral el puesto de honor: «¿Puedo permitir o debo prohibir a este penitente seguir una opinión probable, mas no seguramente lícita?» Con este nuevo planteamiento se desarrolla luego la problemática en torno a las «opiniones de los doctores» y las opiniones particulares, que a la postre acaba confundiéndose con el verdadero problema de la moralidad. Los demás tratados se ordenan hasta tal punto en torno a esta cuestión, que llegan a constituir por sí solos un todo independiente, de manera que es posible encontrar en ellos lo necesario para resolver todos los casos que puedan presentarse.

Ésta es una de las razones de que en la teología moral *haya encontrado cabida el derecho canónico.*

Hay tratados que se estudian casi exclusivamente desde el punto de vista del derecho canónico, v. gr., el matrimonio, la penitencia.

Entre los autores de la Compañía de Jesús han de distinguirse cuatro grupos:

1.º *Los comentadores de la Suma de santo Tomás,* quienes,

por lo que se refiere al método, no se diferencian notablemente de los salmanticenses. Nombremos al cardenal FRANCISCO DE TOLEDO (1532-1596) y a GREGORIO DE VALENCIA (1541-1603), profesor de Dillingen e Ingolstadt. Fueron también grandes comentadores de la Suma GABRIEL VÁZQUEZ († 1604) y FRANCISCO SUÁREZ († 1617). Desde el punto de vista metodológico, es notable en sus comentarios la introducción de ideas y pruebas sacadas del derecho, y la independencia del comentario respecto del texto de la Suma. Las teologías de Vázquez y de Suárez formarían un todo completo aunque se suprimiera el texto del Aquinate.

2.º *Los autores que se dedicaron al estudio de una cuestión particular, especialmente a la moral del derecho:* LUIS MOLINA (1545-1600), en su obra *De iustitia et iure* examina el desarrollo de los negocios y finanzas, sobre todo en lo que respecta a España y Portugal; LEONARDO LESSIO (1554-1623) se dedica al estudio de la política económica y social sobre todo en relación con el comercio de Amberes y Francfort. El cardenal JUAN DE LUGO (1583-1660) nos deja los clásicos tratados *De iustitia* y *De poenitentia.* Y TOMÁS SÁNCHEZ (1550-1610), a la sombra del concilio de Trento, se consagra a su obra *De matrimonii sacramento,* en la que se compendia toda la tradición teológica referente al derecho matrimonial.

3.º *Los autores que redactan obras completas de teología moral,* entre los cuales debemos señalar el manual *Institutiones morales,* de JUAN AZOR (1536-1603). Es el primer modelo de «teología moral» que debía imponerse hasta nuestros días. La disposición está establecida de tal manera, que los moralistas que habían de venir después no tendrían que cambiar casi nada. Después de la primera parte, que trata de los principios generales, siguen por orden los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos, las censuras e indulgencias y, por último, los deberes de estado. La primera edición de la Moral de Juan Azor apareció entre los años 1600 y 1611.

Entre los autores que escribieron también tratados generales de teología moral, además de los ya citados cardenal de Lugo y Tomás Sánchez *(Opus Morale in Praecepta Decalogi),* debemos nombrar a VINCENZO FILLIUCI (1566-1622), PAUL LAYMANN (1575-1635), FERNANDO DE CASTROPALAO (1581-1633) y HERMANN BUSENBAUM (1600-1668).

4.º *Por último, hay que mencionar a los autores de manuales para confesores,* que son una sencilla imitación de las Sumas para confesores de los siglos XIV y XV. Señalemos la *Instructio sacerdotum* o *Summa casuum,* del cardenal FRANCISCO DE TOLEDO († 1596), y la *Praxis paenitentialis,* de VALERIO RAYMALDO († 1623).

Naturalmente, habría que nombrar otros muchos representantes de la nueva teología moral que no son jesuitas. Pero ésta se concentra en la Compañía de Jesús, así como la otra tendencia está representada por la escuela de Salamanca.

I. v. DÖLLINGER y H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche,* Nordlinga 1889.
J. TERNUS, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina,* Paderborn 1930.
J. DE BLIC B., *De Medina et les origines du probabilisme,* «Ephem. Theol. Lovan.» 7 (1930) 46-83; 263-291.
M. M. GORCE, *A propos de B. de Medina et du probabilisme,* «Ephem. Theol. Lovan.» 7 (1930) 480 ss.
G. CERIANI, *La Compagnia di Gesù e la Teologie Morale,* de «Scuola Cattolica» 1941.
ULPIANO LOPEZ S. I., *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù,* en *La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre,* «Analecta Gregoriana», Roma 1942, 83-113.
M. PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel secolo XVII,* Roma 1953.
TH. DEMAN, *Probabilisme, D. T. C.,* t. XIII, col. 417-619.
E. AMANN, *Laxisme, D. T. C.,* t. IX, col. 37-86.
F. PELSTER, *Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts,* «Scholastik» 17 (1942) 285-411.
F. PETIT O. P., *La décadence de la morale, jalons d'histoire,* «Supplément de La Vie Spir.» 4 (1951) 144-152.
E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal* III: *Pascal et la casuistique.* Neuchatel 1947.
A. EBERLE, *Das «probabile» bei Thyrsus Gonzalez in seiner Kampfschrift gegen den Probabilismus als Grundlage seines Moralsystems,* «Theol. Quartalschr.» 127 (1947) 295-321.
E. MOORE, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII,* Granada 1956.
L. VEREECKE, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vasquez,* París-Tournai 1957.

VIII. LA TEOLOGÍA MORAL EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Separada de la dogmática, la teología moral se desarrolla en adelante según su propio ritmo. Girando alrededor del tratado de la conciencia, se ocupa principalmente en solucionar el conocido problema del *probabilismo;* y tanto es así, que la historia de la teología moral de estos dos siglos no es, en el fondo, más que la historia del probabilismo. Este aspecto especial conduce, además, a

una casuística abstracta y falta de realismo: por más de un siglo quedó atascada la moral con semejantes cuestiones.

Entre los autores que se conquistaron un triste renombre de casuistas consumados, y que pronto viraron hacia el *laxismo*, merecen nombrarse ANTONIO DIANA, quien resuelve más de 20 000 casos de conciencia en sus *Resolutiones Morales;* ANTONIO ESCOBAR, cuya obra *Universae Theologiae Moralis recentiores absque lite sententiae* (1652) fue pronto famosa; TOMÁS TAMBURINI, S. I. y JUAN CARAMUEL, llamado el «príncipe de los laxistas».

La lucha contra el laxismo fue viva. Los jansenistas *tomaron la ofensiva contra toda casuística*. La moral jansenista encontró eco sobre todo en las siguientes obras: *La moral práctica de los jesuitas*, por ANTONIO ARNAULD; *Ensayo de moral*, por PIERRE NICOLE; *Cartas provinciales*, de BLAISE PASCAL. Otros autores adoptaron la posición jansenista más o menos claramente, como LUDWIG HABERT, en su *Theologia Dogmatica et Moralis* (1709); GASPAR JUENIN, en su *Theologia Moralis* (1741).

Sin entrar en la acalorada contienda, los *carmelitas de Salamanca* escribieron, además de su famoso *Cursus Theologicus*, el *Cursus Theologiae Moralis* (1665-1724), que es seguramente la obra más notable de teología moral del siglo XVII. Tampoco se mezcló en la controversia CHARLES RENÉ BILLUART, O. P., quien procuró unir la dogmática y la moral, ni PAUL GABRIEL ANTOINE, S. I., quien publicó su *Theologia Universa* en 1726.

En definitiva, las controversias alrededor del probabilismo aparecen infructuosas para la teología moral. Contribuyeron, además, no poco a que se perdiera de vista lo que podríamos llamar la ciencia de la moral cristiana. *Mérito de* SAN ALFONSO DE LIGORIO (1696-1787) *es haber encontrado el apetecido medio equidistante entre los extremos de las soluciones presentadas*. La formación probabiliorista de san Alfonso cedió pronto el lugar a un moderado probabilismo, que definitivamente se precisó bajo la forma de *equiprobabilismo*. La solución la encontró san Alfonso, gracias a su característico sentido de la realidad. En toda la obra moral de san Alfonso prevalece siempre *el estudio de las situaciones concretas del acto moral* sobre la aplicación mecánica de una fórmula, por muy verdadera que se la suponga. Debemos notar, sin embargo, que la moral alfonsiana pertenece al grupo de teologías morales que han ido apareciendo desde el fin del siglo XVI: participa de su robustez y de sus sombras. Por lo demás, sería cometer una injusticia con san Alfonso pretender describir su moral cristiana a base

únicamente de su teología y prescindiendo de sus escritos sobre la perfección cristiana, más ricos de contenido y más difundidos [18]; citemos solamente el precioso librito *Práctica del amor a Jesucristo*, que, basándose en el capítulo 13 de la carta primera a los corintios, nos ofrece una visión de la vida cristiana profundamente enraizada en el amor divino. Es un breve compendio de una moral del amor y señala la dirección de una síntesis en el espíritu del santo.

Las obras más notables de casuística de san Alfonso son:

1.° La *Theologia Moralis*, que en 1748 aparecía como comentario y complemento de la extraordinariamente difundida *Medulla Theologiae Moralis*, de HERMANN BUSENBAUM, S. I., y que en 1753-1755 reaparecía como obra completamente independiente. Todavía después de la muerte del santo alcanzó más de 70 ediciones [19].

2.° *Homo Apostolicus*, que apareció primero en italiano con el título de *Istruzione e pratica per un confessore*. Es, tal vez, la obra más difundida del santo, con 118 ediciones.

3.° La *Praxis confessarii* e *Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna* forman dos cortos manuales para el confesor.

Para apreciar en su justo valor el trabajo teológico moral de san Alfonso es preciso partir de su situación en el tiempo. Con la proscripción y ulterior supresión de la Compañía de Jesús, que casi siempre había defendido la observancia moderada y la benigna interpretación de las leyes positivas, un rigorismo sumamente dañoso a la práctica pastoral amenazaba con alejar al pueblo de los sacramentos. La exagerada importancia dada incluso a prescripciones positivas insignificantes y de vigencia muy dudosa debía, a la larga, inmovilizar las fuerzas psíquicas del hombre, de modo que haría imposible el sentido de iniciativa y el gozo de elevarse por amor, por íntima libertad, en el espíritu del Sermón de la Montaña. San Alfonso se dedicó valientemente a esta tarea, frente al torrente de las tendencias predominantes. Puso a salvo las aspiraciones del probabilismo — clemencia pastoral y protección de una

18. Lo que aquí se dice concretamente de san Alfonso hay que hacerlo extensivo a esta época a menudo criticada de la teología moral. No hay que dar por cierto que toda la doctrina moral de este tiempo se encierra en las «Institutiones Theologiae moralis» Junto a ellas gozan de extraordinaria popularidad los escritos espirituales que colocan la vida perfecta en la imitación de Cristo y explican su progresivo desarrollo. Sólo haremos mención de las conocidas obras de los jesuitas Saint-Jure y Lallemant y de las de la Escuela Francesa del siglo XVII, quienes, siguiendo a Bérulle, M. Olier, Condren, Juan Eudes, mantuvieron viva la atención hacia el misterio y la «Ley de la gracia». Cf. J. GAUTIER, *La spiritualité catholique*, París 1953, págs. 219-261.

19. Edición crítica por el padre L. Gaudé, Roma 1905-12. Nueva edición, ibid. 1953.

relativa libertad, frente a las exageradas imposiciones legales — profundizando sus principios y disipando equívocos. Escribe el padre Labourdette, O.P.: «El probabilismo, en sus comienzos, fue objeto de gran prevención por parte de la Iglesia. Además no había aún probado suficientemente que era contrario, por naturaleza, a las extralimitaciones de los laxistas, y éstos, por tanto, lo comprometían. Las cosas quedaron así hasta el día en que apareció la monumental obra *Teología moral* de san Alfonso, en el marco de la moral fundada en la cuestión de conciencia. En el laberinto de opiniones probables, más probables, menos probables, seguras, más seguras, menos seguras, claramente rigoristas unas, otras evidentemente laxistas, se formaba un haz de opiniones morales verdaderamente seguras, alejadas, por igual, de los extremos y escrupulosamente sopesadas por la conciencia de un santo. Era ello prestar a la Iglesia un eminente servicio» [20].

El valor principal de san Alfonso no reside en lo especulativo. El santo es ante todo un gran *sacerdote* y *pastor de almas*. Como tal se muestra siempre, también, en su inmensa obra literaria. No obstante, en cuanto a lo pastoral, se manifiesta ya en él una clara *tendencia* a una nueva *síntesis* entre la moral casuística y la doctrina de la perfección cristiana. Su *Praxis confessarii* nos muestra en forma clásica como la benignidad pastoral se orienta hacia esta gran finalidad: conducir a todos los cristianos progresivamente por el camino de la santidad. Vio san Alfonso, con toda claridad, que la moral casuística, convertida por él en baluarte contra el jansenismo y el rigorismo, no conseguiría su cometido sino conjugándose con el constante esfuerzo por llegar a la santidad. Fe y confianza en que todos, aun los pobres, los desvalidos, están llamados a seguir a Cristo: he aquí lo que da base y sentido a la benignidad pastoral. Tanto en esta ordenación de la casuística como en la lúcida captación de las tareas impuestas por las necesidades de cada época, se nos presenta como acabado modelo el «Doctor zelantissimus», nombrado por la santa Iglesia especial patrono de confesores y moralistas [21].

4.° Numerosas disertaciones para dar con la solución del nudo gordiano del probabilismo.

A. Eberle, *Ist der Dillinger Moralprofessor Christof Rassler der Begründer des Äquiprobabilismus?*, Friburgo de Brisgovia 1951.
—, *Am Ende des Probabilistenstreits*, «Neues Abendland» 8 (1953) 725-736.

20. «Revue Thomiste» 50 (1950) p. 230.
21. Cf. Breve de Pío XII, AAS 42 (1950) p. 595.

F. Ter Haar, *Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus*, Paderborn 1904.
F. Deininger, *Der Kampf der Löwener Fakultät gegen den Laxismus*, Dusseldorf 1928.
Fr. Meffert, *Der hl. Alfons von Liguori*, Maguncia 1901.
L. Gaudé, *De morali systemate S. Alphonsi M. de Liguorio*, Roma 1894.
F. Delerue, *Le système moral de S. Alphonse*, Saint-Étienne 1929.
K. Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori*, Paderborn ²1926.
Vindiciae alphonsianae seu S. Alphonsi doctrina moralis vindicata... cura quorumdam theologorum e C. SS. R., Roma-Tournai 1874.
B. Ziermann C. SS. R., *Die Eigenbedeutung des hl. Alfonsus von Liguori in der Moraltheologie*, «Theol. prakt. Quart.» 93 (1940) 199-214.
B. Häring y L. Vereecke, C. SS. R., *La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori*, «Nouv. Rev. Théol.» 77 (1955) 673-692.
P. Hitz, *Alfons von Liguori, Kirchenlehrer der Seelsorge*, «Anima» 1 (1946) 59-68; 168-178.
G. Bérubé, C. SS. R., *Saint Alphonse, moraliste actuel?*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 27 (1957) 65-98.
B. Häring, *¿Es de actualidad la teología moral de san Alfonso?* en *El mensaje cristiano y la hora presente*, Herder, Barcelona 1968, p. 56-76.

IX. LA TEOLOGÍA MORAL EN LOS SIGLOS XIX Y XX

Las contiendas en torno a la cuestión de los sistemas morales siguen agitándose aún después de san Alfonso. Con todo, los problemas más importantes a este respecto han quedado aclarados; de modo que la diferencia entre los autores moderados del probabilismo por una parte y los del probabiliorismo por otra frente al equiprobabilismo, no tiene ya especial importancia.

Los manuales de los redentoristas Wouters, Konings, Marc-Gestermann, Aertnys-Damen, son, en su esencia, una edición abreviada de la teología moral del fundador de la congregación, con una indicación esmerada de los cambios del derecho canónico. Además, sin abandonar el método tradicional, procuran adaptarse a las cambiantes situaciones sociales.

En el manual de Aertnys-Damen, C.SS.R. [22], se ha prestado atención creciente al fundamento dogmático de muchas cuestiones. Todo va orientado, sin embargo, a conseguir una recta administración del sacramento de la penitencia.

Al mismo género de morales orientadas especialmente hacia la pastoral y el derecho canónico pertenecen los conocidos ma-

22. *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio Doctoris Ecclesiae*, Roma ¹⁷1956-1958.

nuales de los jesuitas SCAVINI, GURY, BALLERINI-PALMIERI, FERRERES, GÉNICOT, LEHMKUHL, NOLDIN, VERMEERSCH, como también los de TANQUEREY, GÖPFERT, JONE y muchos otros. Sólo que éstos son tributarios del simple probabilismo. De todos modos, la cuestión de los llamados «sistemas morales» influye muy poco en la práctica.

Los manuales de los dominicos (v.gr., los de MERKELBACH, PRÜMMER), que siguen el sistema probabiliorista, contienen más elementos especulativos, tomados de la teología moral de santo Tomás. Entran, sin embargo, en la línea de los manuales destinados más comúnmente a formar confesores.

No se entienda esta observación como un reproche; siempre será una gran obra formar buenos confesores y preparar a los fieles para la conveniente recepción del sacramento de la penitencia, con lo cual se habrá hecho ciertamente muchísimo para que lleven una vida honesta. Sin embargo, no debe pensarse que con esto quede cumplida toda la tarea de la teología moral.

Nueva ruta emprenden JOHANN MICHAEL SAILER y JOHANN BAPTIST HIRSCHER. Sienten éstos la viva necesidad de presentar una teología moral cuyo primer cuidado sea mostrar el ideal de la vida cristiana y el camino de su realización, abandonando esa otra teología moral casuística que principalmente se ocupa en señalar los límites del pecado y que trae párrafos enteros de leyes positivas mudables, mientras las leyes eternas del ser y de la vida cristiana permanecen en la sombra.

Ansían una *moral fundada sobre el Evangelio*, en un lenguaje también más cercano al evangélico y con un método del todo diferente del de la jurisprudencia. Estos dos grandes teólogos eran, con todo, perfectos eclesiásticos que por nada del mundo hubieran querido aparecer poco sumisos a las leyes positivas de la Iglesia.

No desestimaban el derecho canónico, sino que trataban de deslindar lo que le correspondía y de señalar primordialmente *el genuino espíritu cristiano*, del que podrían deducirse luego legítimamente todas las leyes particulares. La mejor denominación que hoy pudiera darse a tal teología, acaso sea la de «teología kerigmática». Su necesidad es tanto más urgente cuanto más avanza la descristianización de los fieles.

SAILER (1751-1832), llegando al apogeo de su desarrollo intelectual, escribió su *Manual de la moral cristiana para uso de los futuros pastores de almas y, también, de todos los cristianos*

cultos[23]. Así quiso que el solo título expresara ya que su intento no era simplemente aleccionar al sacerdote en la pastoral del confesonario, sino introducir a todos los cristianos en «la vida devota». En la determinación del fin y en la unción de la palabra se asemeja a san Francisco de Sales, por quien sentía una veneración particular. Mas su intento no es dar únicamente algunas instrucciones prácticas para progresar en el bien, como hacen magistralmente las obras de san Francisco de Sales. Él quiere presentar el edificio acabado de la doctrina de la vida cristiana. Para Sailer era inconcebible la peregrina idea de que la teología moral debía ocuparse únicamente en señalar la valla del mínimo exigido o permitido por la ley, como si la doctrina de la vida perfectamente cristiana, conforme al sermón de la montaña, fuera patrimonio reservado de la ascética. Por lo mismo se empeña en presentar una descripción orgánica del ideal, y no única o principalmente los diversos modos de realización propios de algún estado particular o los diversos grados de su desarrollo.

Se ha reprochado siempre a Sailer la falta de carácter científico. Pero el reproche es fundado sólo en parte, y en parte recae sobre sus mismos acusadores. Sailer no creyó que al objeto de la ciencia teológica pudiera corresponder un método análogo al de las matemáticas, árido y frío, o al del ideal científico racionalista de las ciencias naturales. En vivo contraste con el frío pensamiento de la Ilustración, su ideal científico era una *teología del corazón*. Hay que comprender a Sailer por su época. Era un romántico, que colocaba su ideal en el desarrollo de todos los dones personales recibidos de Dios, para obtener así la acabada perfección del cuerpo místico de Cristo. Es un gran adversario de la Ilustración, sobre la que obtuvo una resonante victoria, aunque en su juventud estuvo un tanto influido por ella.

Sus primeras obras morales están aún lejos de aquella teología del corazón que admiramos más tarde en él, pues, a pesar del calor que las anima, se resienten del influjo de la filosofía de la época. Ello aparece hasta en los títulos: *Lo que la razón enseña al hombre, tomado tal como es, Tratado de la felicidad: lo que enseña la razón y confirma el cristianismo*. Estos ensayos de juventud explican en parte las fuertes prevenciones de san CLEMENTE HOFBAUER en su contra, a pesar de estar ambos animados por idénticos ideales y combatir igualmente los secos y áridos principios de la Ilustración.

---

23. *Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, Munich 1817.

J. B. HIRSCHER (1788-1865), el otro gran cultivador de la teología moral del siglo XIX, centró su moral alrededor de la idea bíblica del «reino de Dios», que, tratada con gran amplitud y hondura de visión, resultó maravillosamente fecunda. El título de su moral corresponde a la idea básica: *La moral cristiana como realización del reino de Dios en la humanidad*[24]. En la profundidad de conceptos Hirscher no le va en zaga a Sailer, a quien ensalza particularmente a este respecto[25]. Le aventaja en la viveza de observación psicológica, en la mayor actualidad y modernidad y en la unidad de exposición sistemática, si bien no llega a su elevación mística. La moral de Hirscher es un feliz ensayo, aunque necesariamente adolece de los defectos de todo nuevo intento. Las inexactitudes dogmáticas de la primera edición las notó él mismo más tarde. Es lástima que Hirscher haya conocido tan poco a los grandes moralistas de la escolástica y que en su oposición al método de la neoescolástica haya ido a veces demasiado lejos. Pero su mérito es, sin duda, muy grande.

Sólo se puede apreciar plenamente a Hirscher y a Sailer destacándolos en el fondo de esa teología enciclopedista, imperante entonces en Alemania, con su frío filosofismo y su ideal científico, extraño a la verdadera ciencia de la fe[26]. Ambos superaron esta teología e *iniciaron un movimiento de renovación, que culmina en la escuela de Tubinga*[27].

La influencia de Sailer y de Hirscher no dejó de sentirse en la época siguiente. En buena parte fueron sus iniciativas las que provocaron otras investigaciones.

FERDINAND PROBST (1816-1899), situado completamente en el plano de la escuela de Tubinga, guarda estrecha relación con santo Tomás de Aquino. Su *Teología Moral católica* (1848-50) intenta compaginar «el carácter positivo de las precedentes obras de moral, de índole estrictamente teológica, con el carácter de desarrollo orgánico y psicológico de la vida moral, conforme al gusto moderno» (ibid. I, 125). La idea de *progreso* o la *visión dinámico-psicológica,* que Probst acepta, es característica de la escuela de Tubinga. Al lado del influjo de Hirscher es preciso reconocer el que, con sus estudios dogmáticos, ejerció Möhler. El mismo Sailer había incluido en su moral, como principio formal de ella, la idea de crecimiento y conversión. En esta dirección hallamos los teólogos moralistas DEUTINGER, WERNER, FUCHS, JOCHAM y LINSENMANN. Su punto de partida es la vida de la gracia, que ellos presentan como verdadera raíz de la moral cristiana y como llamamiento a una vida moral perfecta. La vida moral no es algo estático, una simple actitud de conformidad con unas normas generales y abstractas; es, por el contrario, algo dinámico, el combate de la gracia que empuja hacia las cimas y reprime las fuerzas oscuras y degradantes del pecado. La libertad —que en su concepto es siempre la libertad de los verdaderos hijos de Dios— no es una fuerza estática, dada una vez para siempre, sino un don continuamente renovado, que impone siempre nuevos deberes.

Hubo también en el pasado siglo otro grupo de notables moralistas que cultivó el método *estático* en la exposición de las normas y deberes de la vida cristiana. Tales fueron: SIMAR, MARTÍN, PRUNER, SCHWANE, MAUSBACH, SCHILLING. Con todo, supieron evitar perfectamente el peligro del minimismo legal, gracias al sello marcadamente tomista del concepto de la virtud. Ello no obstante, todos giran alrededor de un tipo de moral entendida como simple ciencia normativa basada en la ley. Esto se manifiesta sobre todo cuando lo que va más allá del mínimo prescrito por la ley es tratado, más o menos en un simple apéndice, como una «supererogación»; cuando no se encuentra en la teología moral lugar apropiado para el Sermón de la Montaña y los consejos evangélicos.

La *Teología moral* de MAGNUS JOCHAM[28], aparecida en 1852, es de gran profundidad teológica. No alcanzó el éxito apetecido, acaso porque los gustos de la época iban por otros derroteros y por su prolijidad[29]. Esta moral, que lleva la misma orientación que las obras de Hirscher y Sailer, es una auténtica moral de la gracia, alimentada con las ideas de san Juan y de san Pablo. El principio fundamental es éste: «Los sacramentos santifican a los

24. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes,* Tubinga 1835.

25. Véase en «Theol. Quartalschrift» 1 (1819) 242-269; 407-416, la notable reseña que escribió de la moral de Sailer y que todavía hoy merece leerse.

26. Las investigaciones históricas nos permiten ver, cada vez mejor, que aun en el tiempo del *Enciclopedismo* se realizaron serios esfuerzos para ahondar en los estudios de la teología moral. Podremos comprobar asimismo que no todos aquellos moralistas que, sin más, son incluidos entre los *enciclopedistas,* habían perdido el sentido del misterio religioso. A este respecto es muy instructivo el estudio realizado por A. GÜNTHÖR, OSB: *Die Moraltheologen der Aufklarung und die Sonntagsheiligung,* en: «Erbe und Auftrag» 35 (1959) págs. 357-370; 453-471.

27. Así como hubo una escuela de Tubinga en el campo de la interpretación protestante de la Biblia, así hubo también en la misma universidad una pléyade de moralistas católicos, cuyas obras aparecen alrededor del año 1850. (N. del T.)

28. *Moraltheologie oder die Lehre vom Christlichen Leben.*

29. Cf. J. ZINKL, *Magnus Jocham. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert,* Friburgo de Brisgovia 1950.

hijos de Dios» [30]. Los sacramentos, «misterios de los hijos de Dios», son los que deben dictar la norma de nuestra vida divinizada [31]. Se adelantó a su tiempo en el realce que dio a la idea del cuerpo místico de Cristo como norma y fuerza del desarrollo de la auténtica vida cristiana. En su aversión por el excesivo imperio de la filosofía y sus «esqueletos conceptuales» tal vez fue demasiado lejos, lo cual se explica por la situación de la época.

BERNHARD FUCHS (1814-1854) funda su *Sistema de moral cristiana* [32], lo mismo que Jocham, en la conciencia que ha de tener el cristiano de pertenecer a la Iglesia y ser miembro de ella. Se ve, pues, claramente que sigue la orientación de la escuela de Tubinga: *vivir como miembro del cuerpo místico de Cristo.* Sus ideas dominantes son: la regeneración, el crecimiento de la gracia y el despliegue de la libertad bajo el dominio de Dios. Su único lunar es que en la exposición de las bases neotestamentarias de la vida moral se deja dominar por el idealismo alemán.

El filósofo MARTÍN DEUTINGER (1789-1854), pensador independiente, en su *Filosofía moral* [33], propuso como norma el desarrollo de la personalidad por el ejercicio del amor como lo entiende el cristianismo. Para él, la libertad humana tiene que estar necesariamente en consonancia con el amor de Dios y con nuestra capacidad de amarlo. La verdadera libertad del hombre, «la posibilidad de obrar libremente, está condicionada por la *posibilidad de amar a Dios;* de donde resulta que no puede llegar a su perfección sino en el *amor efectivo a Dios*» [34]. «El poder más sublime del hombre es el de unir su voluntad con la de aquel que es esencialmente libre en la creación, conservación y gobierno del mundo» [35]. «Si el hombre fija su *voluntad* en el amor a Dios, se hará una misma cosa con el amor que Dios tiene a sus criaturas» [36]. «No es la razón la que une al hombre con Dios y con el mundo, sino la libertad; es el amor el que conduce el hombre a Dios y le asemeja a Él. No nos asemejamos a Dios por ser criaturas inteligentes, sino porque podemos amar» [37]. Las ideas dominantes de Deutinger sobre la gracia y el amor y sobre la ley del crecimiento que a la vida cristiana comunica la gracia y el amor, aparecen también en

30. M. JOCHAM, o. c., III, pág. 7.
31. Ibid. II, pág. 24.
32. *System der christlichen Sittenlehre* 1851.
33. *Moralphilosophie* 1848.
34. O. c., pág. 339.
35. O. c., pág. 338.
36. O. c., pág., 340.
37. Citado por J. A. ENDRESS: *Martin Deutinger.* Munich s. a., pág. 34.

su obra: *El reino de Dios según el apóstol san Juan* [38], cuyo tercer volumen póstumo lleva por subtítulo *Ética cristiana según el apóstol san Juan* [39].

KARL WERNER (1821-1888) [40] se muestra filosóficamente antitomista y más o menos influido por la filosofía contemporánea (Günther, Schleiermacher). Su idea teológica fundamental es cristocéntrica. Es profundo, a pesar de sus concesiones a los defectos de su tiempo. Su moral es una moral basada en el amor, la cruz y la conformidad con Cristo. «Así, la vida del amor penetrada por la idea cristiana del sacrificio, es la más perfecta síntesis de toda actividad moral» [41]. «La idea de sacrificio es la idea moral más sublime» [42]. Conforme a esto, la humildad tiene en su moral una especial importancia. Muy desarrollada fue por Werner la antropología cristiana, e insistió particularmente en la idea de crecimiento y en la necesidad de la continua aspiración a una vida moral perfecta.

El más notable seguidor de Sailer y de Hirscher en el pasado siglo fue, sin duda, FRANZ XAVER LINSENMANN (1835-1898), de Tubinga. Sus *Investigaciones sobre la doctrina de la ley y la libertad* [43] respiran espíritu paulino. Frente al carácter legalista impreso a la moral, hace valer vigorosamente la idea fundamental evangélica de la libertad de los hijos de Dios. «Sólo una pequeña parte de nuestros deberes está prescrita por la "ley": ante nosotros se extiende un vasto campo de libre realización moral» [44].

Según él, la moral debe mostrar, ante todo, cómo la libertad en ese campo que, por lo general, pasa por ser de mero consejo, sumisa a Dios, a medida que se desarrolla se va sintiendo cada vez más clara e imperativamente llamada por Dios. Su *Manual de teología moral* [45] resulta una lograda combinación del método especulativo en el práctico, aplicado a los problemas contemporáneos, sin descuidar el estudio científico de las normas estables y del desarrollo vital. Afortunadamente, Linsenmann no es antitomista. A pesar de su lucha contra el legalismo en moral, reconoce la importancia de la casuística, que muestra la aplicación de la ley. Es lástima

38. *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes,* 1862.
39. *Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes,* 1862.
40. *System der christlichen Ethik,* 1850-52.
41. Ibid. II, 222.
42. Ibid. II, 232. Cf. P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance,* pág. 156s.
43. En «Theol. Quartalschr.» 53 (1871) 64-114; 221, 277; 54 (1872) 3-49; 193-254.
44. L. c. 54 (1872) 45.
45. *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1878.

que la moral de Linsenmann no haya logrado imponerse más profundamente entre sus contemporáneos.

El *Manual de teología moral,* de ANTON KOCH [46], continúa la obra de Linsenmann, según la mente de la escuela de Tubinga y en estrecha dependencia de la tradición patrística y escolástica. No se puede pasar por alto, sin embargo, su tinte «eudemonístico» aristotélico.

Un número notable de moralistas intentó una oportuna *renovación de la moral sistemática de santo Tomás,* pero teniendo en cuenta el *método casuístico preconizado por san Alfonso de Ligorio.* Por lo general, excluyen los tratados canónicos.

FRANZ FRIEDHOFF (1821-1878), aunque en su *Teología moral* [47] introduce un tratado completo de las censuras, pertenece a los moralistas francamente orientados hacia la dogmática. Según él, la vida moral es el despliegue de la vida sobrenatural que la gracia deposita en nosotros. «La mejor y más corta síntesis de la moral católica es ésta: *Guarda la gracia santificante y crece en ella hasta la muerte»* [48]. *«Toda la teología moral gira alrededor de estas dos aspiraciones: alcanzar y conservar la gracia santificante»* [49]. Sin embargo, el pensamiento, con razón destacado, de pertenencia a la Iglesia, no es ya en él, como en Jocham, el de la vida en la comunidad de gracia del cuerpo místico, fundada en los sacramentos, sino muy unilateralmente el de obrar en obediencia a la jerarquía eclesiástica; de ahí que presentara el tratado de las censuras como parte integrante de la teología moral. Así llegó él, como otros moralistas de orientación tomista, a ofrecer una doctrina de «obligación» en lugar de una doctrina de «virtud», que fue la enseñada por el Aquinate.

KONRAD MARTIN (1812-1879) [50] procuró unir, como lo hará también más tarde Mausbach, el pensamiento de san Agustín, de santo Tomás y de san Alfonso de Ligorio. Su manual sobresale por la solidez, la claridad y el amor a la Iglesia.

En THEOPHIL HUBERT SIMAR (1835-1902) [51] encontramos, a diferencia de los autores hasta ahora nombrados, una muy marcada separación «entre obligación y consejo en la práctica de las virtudes» [52]. En este aspecto fue seguido por JOSEPH SCHWANE

46. *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1905.
47. *Moraltheologie,* 1860-65.
48. O. c., I, pág. 357.
49. Ibid., pág. 10.
50. *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1850.
51. *Lehrbuch der Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia ³1893, 199.
52. L. c., pág. 199.

(1824-1892) [53], vigoroso defensor del tomismo, que no conserva ya nada del dinamismo psicológico propio de los discípulos de la escuela de Tubinga. Aún falta en él lo que en santo Tomás hay de este dinamismo. Uno de sus principales intentos es mostrar la parte que desempeña la razón natural en la moralidad cristiana y el lugar que en la teología moral corresponde a la ética natural.

Al paso que para los autores del siglo XIX hasta aquí nombrados que en Alemania escribían teologías morales, la levadura que saturaba sus enseñanzas era la gracia y el amor (y parcialmente los sacramentos), para JOHANNES EVANGELISTA PRUNER (1827-1907) [54] el pensamiento fundamental es casi exclusivamente el principio de autoridad. La «voluntad del legislador ocupa el centro del corazón» [55]. Los sacramentos no significan en la vida cristiana sino una parte de los deberes impuestos por voluntad del legislador. Es típico que la virtud de humildad casi no se menciona.

Mucho se le asemeja FRANZ SCHINDLER (1847-1922) [56], quien nos ofrece una buena moral casuística según el modelo de san Alfonso de Ligorio y fundada sobre el pensamiento especulativo de san Agustín y de santo Tomás. El sermón de la montaña no aparece en su moral debidamente subrayado y es casi nulo el realce que da a los consejos evangélicos y a la responsabilidad que entrañan los dones recibidos. El sentimiento preponderante del alma ha de ser, según él, «la última voluntad de cumplir las obras impuestas por la ley» [57].

J. MAUSBACH y O. SCHILLING son dos notables y beneméritos iniciadores de teología moral profunda y sistemática. Ambos son buenos conocedores de la patrística y de la escolástica; están, además, atentos a las necesidades de su época, son críticos competentes y valientes e íntegros defensores de la moral católica.

JOSEPH MAUSBACH (1861-1931) [58] presenta como regla suprema de moral la gloria de Dios [59], completada por la idea del propio perfeccionamiento. En la moral especial sigue el orden del decá-

53. *Moraltheologie,* 1873-85.
54. *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1875.
55. P. HADROSSEK, o. c., pág. 252.
56. *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1907-10.
57. Cf. HADROSSEK, o. c., pág. 297.
58. *Die Ethik des hl. Augustinus,* 1909. *Die katholische Moraltheologie und ihre Gegner,* 1901, ⁵1921; *Die Katholische Moraltheologie* desde 1915-18, siempre reeditada con notables mejoras.
59. *Die Katholische Moraltheologie,* 7.ª edición, I, pág. 35.

logo. A pesar de ello, no es la suya una doctrina basada en los preceptos sino en las virtudes que han de observarse en los principales campos de la vida. El orden de materias ofrecido por el decálogo le parece a Mausbach el mejor y más cómodo para uso del sacerdote ocupado en el ministerio.

En OTTO SCHILLING[60] continúa viviendo el empeño de la escuela de Tubinga de ofrecer no sólo una compilación de leyes, sino la expresión del genuino espíritu cristiano. En cuanto al fondo, depende ante todo de santo Tomás y de san Alfonso. Entre los teólogos de la escuela de Tubinga, y en general entre los modernos moralistas alemanes, es acaso Schilling el mejor conocedor de santo Tomás[61]. Insiste particularmente en la caridad como principio formal de la teología moral, aunque partiendo del pensamiento tomista del fin último. Por esta última particularidad se comprende acaso que Schilling, en la idea del seguimiento de Cristo tal como la comprendió Tillmann, vea cierta oposición a ese su principio formal, siendo así que el seguimiento de Cristo tiene su núcleo y su polo director en la *Caritas* como llamamiento de Cristo, y en la fuerza de amor con que le responden sus discípulos. Extraña también encontrar en un tomista como Schilling una división de los deberes en tres círculos: para con Dios, para con el prójimo y para consigo mismo. Acaso se explique por el hecho de que la caridad no se considera en primer término como fuerza dinámica ni como personal respuesta a Dios, sino más bien como término y objeto. Tal vez influyó en ello el ejemplo de Linsenmann. Prácticamente, este esquema obliga a muchas repeticiones, pues un mismo tema es primero tratado exhaustivamente desde el punto de vista del amor a sí mismo, y luego con respecto al prójimo o a la sociedad. (Por lo demás, lo mismo encontramos en Tillmann, en quien aún nos choca más.) El mérito particular de Schilling está en haber dado especial relieve al aspecto social de la moral cristiana, no sólo en su teología, sino también en sus notables trabajos acerca de las cuestiones sociales modernas.

60. *Moraltheologie*, 1922, ²1952.
61. Mucho ha contribuido a la actual renovación de la teología moral en todo el mundo católico el retorno a santo Tomás, unido a un sentido histórico más marcado. Entre otros representantes de este movimiento nombremos a SERTILLANGES O.P.: *La philosophie morale de Saint-Thomas d'Aquin*, nueva ed. 1942; É. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin* (Colección «Les moralistes chrétiens») ⁶1941; J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les premiers principes de Philosophie morale*, París 1951; J. LECLERCQ, *La Philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Lovaina 1955. Indudablemente son los autores de lengua francesa los que se llevan la palma en el análisis crítico dentro del marco tradicional de la moral casuística.

Los geniales ensayos de Sailer e Hirscher encuentran un aventajado paralelo en la moral de FRITZ TILLMANN, de orientación enteramente bíblica[62]. La moral de la caridad, la del sermón de la montaña se presenta con toda claridad como obligatoria para todos los cristianos. La tan común distinción entre moral de los preceptos, que impone un mínimo a todos, y la moral de los consejos, destinada a los perfectos que van por la vía del ascetismo, es aquí por completo superada, precisamente por la razón bíblica que le sirve de punto de partida, la caridad, y por la idea del seguimiento de Cristo impuesto a todo cristiano.

Si se tiene en cuenta lo que ya había dicho M. Jocham, cuya moral delineábamos antes, y sobre todo la formación litúrgica y sacramental de la piedad contemporánea, puede uno admirarse de que el autor no tome la unión sacramental con Cristo como elemento de su seguimiento y de que, por lo mismo, el tratado de los sacramentos aparezca con el subtítulo «Deberes para consigo mismo en el campo religioso». La casuística, tratándose de un manual, resulta demasiado breve. De todos modos, esto no es un reproche a Tillmann, pues él se fijó ese límite conscientemente, y tampoco niega el lugar que corresponde a los manuales de casuística, que preparan al desempeño del ministerio. También podía renunciar a las consideraciones especulativas y psicológicas, pues en el cuerpo de la misma obra TEODORO STEINBÜCHEL presenta ya los *Fundamentos filosóficos* de la teología moral (tomo I)[63] y TEODORO MÜNKER las *bases psicológicas* (tomo II)[64], en trabajos modernos y de fondo.

La ambición de la escuela de Tubinga de liberar la teología moral de una unilateralidad que la llevaba a considerar sólo el acto legal *encontró* en STEINBÜCHEL (1888-1949) *un poderoso realizador*. En sus numerosas obras, en gran parte póstumas, se ventila continuamente el tema siempre actual de cómo tomar la decisión moral en cada situación, atendiendo al impulso de la gracia. Quien conozca toda su obra, difícilmente podrá lanzarle el reproche de sostener una «ética de situación» hostil a la ley. Él consideraba la existencia moral en su totalidad y muy particularmente aquella parte de la vida que no está regulada por las fórmulas de la ley general, o sea aquella zona en que dominan las exigencias del amor, al que nos solicita la gracia. Sólo

62. *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. III: *Die Idee der Nachfolge Christi;* t. IV: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, ⁴1950.
63. *Die philosophische Grundlegung.*
64. *Die psychologischen Grundlagen.*

el que no pare mientes en esta particularidad se sentirá inclinado a acusarlo de abogar por una moral anomística. Con singular claridad supo percibir las voces de todo lo bueno que se encuentra en la filosofía contemporánea y que espera, por decirlo así, su redención. Escogió, por lo mismo, del existencialismo y del personalismo cuanto podía ser útil para edificar una teología de la libertad, de la gracia y del amor. Mas su profundo conocimiento de la tradición le hizo guardar siempre el equilibrio católico.

El artículo 16 del Decreto sobre la formación sacerdotal del concilio Vaticano II es la culminación de todos los esfuerzos realizados hasta el presente para renovar la teología moral, y significa, sin duda de ningún género, el comienzo de una nueva época: «Renuévense las disciplinas teológicas por un contacto más vívido con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto por la vida del mundo en la caridad.» Un motivo fundamental decisivo para toda futura teología moral ha de ser también la doctrina, solemnemente expuesta, de la vocación general a la santidad (*Lumen gentium,* capítulo 5).

J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750-1850,* Estrasburgo 1926.
A. Peleman, O. S. B., *Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber (1727-1795) Professor in Salzburg als Moraltheologe,* Ratisbona 1961.
J. Stelzenberger, *Anton Joseph Rosshirt, Eine Studie zur Moraltheologie der Aufklärungszeit,* Breslau 1937.
Fr. Scholz, *Benedikt Sattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre von der philosophischen Sünde,* Friburgo de Brisgovia 1955.
W. Heinen, *Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758-1824),* Friburgo de Brisgovia 1955.
P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance,* Munich 1951.
W. Hunscheidt, *Sebastian Mutschelle 1749-1800. Ein Kantianischer Moraltheologe,* Bonn 1948.
J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Mohlers,* Friburgo de Brisgovia 1954.
G. Fischer, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant,* Friburgo de Brisgovia 1953.
J. Ammer, *Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Johann Michael Sailers* (Tratados de ética y moral, tomo 17). Dusseldorf 1941.
Ph. Klotz, *Johann Michael Sailer als Moralphilosoph. Ein Beitrag zur

Geschichte der christlichen Ethik im 19. Jahrhundert, Paderborn 1909.
I. Weilner, *Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer,* Ratisbona 1959.
H. J. Müller, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelssorgers Johann Michael Sailer,* Salzburgo 1956.
J. Scharl, *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit bei J. B. Hirschers,* Ratisbona 1958.
A. Regenbrecht, *Johann Michael Sailers Idee der Erziehung. Eine Untersuchung zur Einheit des Erziehungsbegriffes,* Friburgo de Brisgovia 1960.
A. Exeler, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann B. Hirschers,* Friburgo de Brisgovia 1959.
J. Stelzenberger, *Biblisch oder romantisch ausgerichtete Moraltheologie?,* «Theol. Quartalsch.» 140 (1960) 291-303.
Th. Steinbuchel, *Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert,* Francfort del Main 1951.
W. Schöllgen, *Ein halbes Jahrhundert katholischer Moraltheologie,* en «Hochland» 46 (1954) 370-376.
Fr. Böckle, *Bestrebungen in der Moraltheologie,* en «Fragen der Theologie heute», Einsiedeln-Zurich-Colonia 1957, 425-446.
Ph. Delhaye, *Die gegenwärtigen Bestrebungen der Moral-Wissenschaft in Frankreich,* en «Moralprobleme im Umbruch der Zeit», Munich 1957, 13-39.
H. H. Schrey, *Die protestantische Ethik der Gegenwart,* en «Moralprobleme im Umbruch der Zeit», Munich 1957, 41-65.
C. Schmeing, *Studien zur Ethica christiana Maurus von Schenkls O. S. B. und zu ihren Quellen,* Ratisbona 1959.
E. Hirschbrich, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende,* Klosterneuburg 1959.
L. Vereecke, *Histoire et morale,* en «Mélanges de sc. rel.», 1956 5-18.
B. Häring, *Moralverkündigung nach dem Konzil,* Bergen-Enkheim 1966.

Libros de texto de teología moral

E. Genicot S. I. y Salsmans S. I., *Institutiones theologiae moralis,* edición de Gortebecke, 2 vol., Bruselas-Brujas [17]1951.
A. M. Arregui S. I., *Compendio de teología moral,* Bilbao [19]1950.
H. Noldin S. I., *Summa theologiae moralis,* Innsbruck [33]1958.
L. J. Fanfani, *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae,* 4 vol., Roma 1951.
A. Peinador C. M. F., *Cursus brevior theologiae moralis ex Divi Thomae principiis inconcussis,* 2 vol., Madrid 1950-1956.
F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre,* en colaboración con Th. Steinbüchel y Th. Müncker, 4 vol., Dusseldorf 1950.
—, *Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt,* Dusseldorf 1949.
A. Lanza, *Theologia moralis,* tom. I. *Th. m. fundamentalis,* Turín 1949.
J. Aertnys — C. A. Damen C. SS. R., *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi,* 3 vol., Turín [17]1956-1958.
A. Janvier O. P., *Exposition de la morale catholique,* 16 vol., París 1903-1919.

C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben,* Friburgo de Brisgovia 1949.
Cl. Marc — Gestermann — Raus, *Institutiones morales Alphonsianae,* 2 vol., Lyón-París, [20]1939-43.
O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie,* Stuttgart [2]1952-1957.
E. Mersch S. I., *Morale et corps mystique,* Bruselas [3]1949.
J. Leclercq, *Essais de morale catholique,* 4 vol., Tournai [3]1950.
O. Lottin, *Morale fondamentale,* París-Tournai 1954.
J. Stelzenberger, *Moraltheologie, Die Sittlichkeit der Königsherrschaft Gottes,* Paderborn [2]1965.
M. Reding, *Der Aufbau der christlichen Existenz.* Munich 1952.
—, *Handbuch der Moraltheologie,* tomo I: *Philosophische Grundlegung der kath. Moraltheologie,* Munich 1953.
R. Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie,* Munich 1964.
J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie.* Edición de G. Ermecke. Munster [9]1960-1961.
Der Mensch in seiner Welt, Der grosse Herder, vol. 10, Friburgo de Brisgovia 1953.
W. Schöllgen, *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962.
—, *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964.
W. Rauch, *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia 1958.
F. Roberti, *Dizionario di teologia morale,* Roma [2]1957.
G. B. Guzzetti, *La morale cattolica,* 5 vol., Turín 1957.
K. Hörmann, *Handbuch der christlichen Moral,* Innsbruck-Viena-Munich 1958.
M. Zalba S. I., *Theologiae moralis compendium iuxta constitutionem «Deus scientiarum Dominus»,* 2 vol., Madrid 1958.
D. von Hildebrand, *Ética cristiana,* Herder, Barcelona 1961.
G. Thils, *Christliche Heiligkeit,* «Handbuch der aszetischen Theologie», Munich 1962.
Die katholische Glaubenswelt, tomo II: *Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia 1960.
A. van Kol, *Theologia moralis,* 2 vols., Herder, Barcelona 1968.

Autores protestantes

N. N. Söe, *Christliche Ethik.* Trad. del danés al alemán de W. Thieman, Munich 1949.
H. Thielicke, *Theologische Ethik,* vol. I: *Dogmatische und kontroverstheologische Grundlegung,* vol. II: *Entfaltung,* Tubinga 1955.
W. Elert, *Das christliche Ethos, Grundlinien der lutherischen Ethik,* Tubinga 1949.
E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen,* Zurich 1939.
G. Wehrung, *Welt und Reich. Grundlengung und Aufbau der Ethik,* Stuttgart 1952.
Hendrik van Oyen, *Evangelische Ethik* I: *Grundlagen. Die Anwaltschaft des Geistes,* Basilea 1952.

H. Zwicker, *Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung,* Berna 1948.
P. Athaus, *Die christliche Ethik,* Gütersloh [2]1953.
H. H. Schrey, *Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik,* con una introducción de H. Thielicke, Brema 1956.
—, *Christliche Daseinsgestaltung,* Brema 1958.
E. Brock, *Befreiung und Erfüllung. Grundlinien der Ethik,* Zurich 1958.
W. Trillhaas, *Christliche Ethik,* Berlín 1959.

Capítulo segundo

IDEAS CENTRALES DE LA TEOLOGÍA MORAL

La actitud de «respuesta» (de diálogo) es un rasgo esencial de toda religión efectivamente vivida. El hombre sólo llega a la religión cuando ve en lo «santo» un poder que se dirige a él y con el que puede entablar diálogo. Ahora bien, moral y religión no son términos simplemente sinónimos. Una moral puede todavía seguir subsistiendo cuando la religión ha dejado de ser ya una fuerza viva. Además, dentro de las éticas *religiosas* podemos distinguir dos grandes tipos: en primer lugar, aquellas que desde un principio e *intrínsecamente* están informadas por la religión; en segundo lugar, aquellas cuya forma religiosa es *extrínseca* y que reciben de la religión, por decirlo así, una sanción accesoria y ulterior.

Ahora bien, si el elemento de «respuesta» es un rasgo esencial de la religión, habrá que esperar que una moral sólo será auténticamente religiosa en la medida en que ofrezca este rasgo. El tipo puro de moral religiosa es el «responsivo», el dialogal, en que el obrar moral es entendido como contestación a la llamada de una persona santa y absoluta. El arquetipo de la moral arreligiosa es la moral monologal, en la que todas las tareas éticas, todas las normas y leyes encuentran su centro de convergencia y su sentido en el yo humano y en perfección. Toda ética religiosa que de un modo u otro presente todavía este rasgo, podrá, a lo sumo, pasar por una moral dotada de una superestructura religiosa. La aplicación de este criterio nos permitirá ahondar en las características de las éticas religiosas más extendidas. Nuestro intento consistirá, pues, en *medir la forma esencial de toda ética religiosa sobre la forma esencial de la religión.*

I. LA RELIGIÓN COMO COMUNIÓN PERSONAL DE DIÁLOGO CON DIOS

La religión es, para el cristiano, mucho más que un sentimiento, una necesidad o una experiencia; mucho más que el simple «negocio de la salvación del alma» o de la consecución de la felicidad. *La religión es la comunión o sociedad personal del hombre con el Dios viviente.* La religión no consiste sólo en el cuidado de la propia alma, ni en la concentración del hombre piadoso dentro de sí mismo. Ni siquiera la contemplación de la gloria y grandeza de Dios constituye, por sí sola, la verdadera religión. La religión sólo comienza cuando a la palabra de Dios responde la palabra del hombre. Dios y hombre en comunidad, *Deus et anima,* dijo san AGUSTÍN, comunión entre Dios y el hombre: tal es la expresión más acertada de la esencia de la religión. Con ello queda dicho que la religión tiene *dos pilares insustituibles:* un *Dios personal* y una *persona creada.* Y tiene *dos temas* obligados: la *gloria* y el *amor de Dios* y la *salvación del hombre.* Sólo existe auténtica sociedad o comunión personal cuando dos personas se toman seria y mutuamente en consideración. Y es un hecho que Dios ha tomado al hombre en gran consideración y le ha hablado. Así la religión se ha hecho posible. Dios ha tomado tan en serio al hombre, que ha ido hasta entregarle su Hijo unigénito, condenándolo al suplicio de la cruz: es el misterio incomprensible de la verdadera religión, es la gran riqueza del hombre. Toca ahora al hombre tomar seriamente en consideración al Dios santísimo: es la primera exigencia de la religión.

La religión tiene, pues, dos polos, aunque infinitamente diferentes. Cuando se borra de la conciencia esta diferencia esencial y esta distancia infinita que los separa, se suprime la *santidad de Dios* y se acaba esencialmente con la religión, pues donde no hay *encuentro con lo santo* no hay religión. Se acaba también con la religión cuando es descartado uno de los polos, aunque fuera el humano; pues entonces no puede haber comunión personal.

Cuando el alma se encuentra realmente con Dios, entra en el resplandor de su santidad, adquiere ante Él un valor verdadero, un valor que dimana esencialmente de esta sociedad o comunión con Él. La religión la postra ante el Dios de la santidad en los escalofríos de la adoración, pero no tarda en descubrir que Dios descansa

sobre ella la acariciante mirada de su amor y benevolencia: porque Dios es la salvación del alma, la salvación de todo el hombre, en cuerpo y alma.

«Por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo.» Dios nos revela su santidad en el amor condescendiente *(agape)*. Nuestra salvación, nuestra bienaventuranza estriba en la gozosa respuesta a la revelación de la gloria de su amor.

Deus et anima. El misterio estupendo y sublime de la comunión personal y del diálogo entre el tú y el yo de Dios y del hombre, es al propio tiempo el misterio del Verbo de Dios. En el Verbo y por el Verbo, y a imagen del Verbo, hemos sido creados. (De paso, notemos ya que esta semejanza con Dios encierra el núcleo de la teología moral.)

Dios nos habla con palabras que nos son inteligibles. Nuestra relación de «yo a tú» con Dios, anclada en nuestro ser, tiene su fundamento en su Verbo personal, y esta verdad confiere una gloria y una gravedad inauditas a todas las palabras que Dios nos dirija en la revelación natural y sobrenatural. *Toda palabra que de Dios nos viene, procede de su voluntad de entrar en comunión con nosotros, y en último término procede del misterio de su sociedad trinitaria.* Toda respuesta nuestra concierne a nuestra vinculación con Él, a la realización de nuestra semejanza con Él. Esto arroja una clara luz sobre la fundamental importancia de la oración, como expresión esencial de la religión.

Orar no es otra cosa que escuchar con veneración y respeto la palabra de Dios e intentar luego una respuesta balbuciente. La religión vive de la oración, pues no hay *religio* (ligazón) si no hay palabra y respuesta humana. La religión tiene su fuente en la palabra personal del Padre, en el Verbo, y se actúa en palabra y en respuesta. Cuanto más profundo sea el conocimiento que el hombre religioso alcanza de la palabra que Dios le dirige, cuanto más marcado sea el carácter de respuesta que le imprime a su vida, más se perfeccionará la *religio,* la unión con Dios, más se revelará la imagen de Dios en él.

El hombre es plenamente religioso cuando este diálogo con Dios llega a una altura en que la propia persona y la propia salvación no interesan ya sino en cuanto contribuyen a la realización de la voluntad amorosa de Dios. En ese estado, la preocupación por la propia salvación aparece como la respuesta sugerida por la caridad al llamamiento de Dios que nos agracia con sus dones y con la felicidad eterna.

Así, el *personalismo cristiano* no culmina en el culto de la propia personalidad sino en la religión, en la relación «palabra-respuesta» entre el Dios santísimo y el alma a quien Dios ofrece la salvación. El personalismo cristiano es una cosa muy distinta de un círculo alrededor de sí mismo. El personalismo cristiano acoge la palabra del amor e intenta contestar en reciprocidad de amor. En una palabra: *legítimo personalismo sólo existe por la comunión con Dios.* La persona humana sólo se comprende por su semejanza con Dios. Cuanto más ahonda el hombre en su relación de diálogo con Dios, mejor se realiza el contenido de su personalidad como imagen y semejanza de Dios, el cual manifiesta en su Verbo y en su amor la gloria de su vida en trinidad.

Religión es sociedad y comunión con Dios: con esto queda indicado también el *principal fundamento de la auténtica sociedad entre los hombres.* La verdadera sociedad humana se funda y se realiza en un diálogo de amor. Duerme en el hombre el poder de la palabra amorosa, capaz de llegar hasta el corazón del prójimo, y este poder sólo se actúa plenamente cuando la palabra y el amor de Dios hieren el centro del alma y hacen brotar en ella una respuesta de amor. Nuestra sociedad con Dios por la palabra y el amor revela y perfecciona no sólo nuestro ser personal, nuestra semejanza con Él, sino también nuestra naturaleza esencialmente *social.* Por eso, cuando la vida religiosa del hombre llega a su pleno dinamismo, lo coloca necesariamente en sociedad y comunión de palabra y amor con los demás hombres. La expresión: *Deus et anima,* Dios y el alma, *no ha de entenderse en sentido individualista.* ¡Cómo se equivoca, pues, Kierkegaard, con tantos otros, que piensan que la vida religiosa desliga al hombre de la sociedad para colocarlo aislado ante Dios! Cuando la palabra amorosa de Dios llega hasta nosotros, nos libera ciertamente de la *masa,* del anonimato del río de la vida; cierto, *Dios nos llama personalmente,* por nuestro nombre, y sólo colocándonos ante Él llegamos hasta la profundidad de nuestro yo; mas es así como llegamos también hasta la intimidad del yo de nuestro prójimo; sólo así establecemos con él una verdadera comunión y sociedad. Para llegar hasta Dios tenemos que abandonar el trato con los hombres; pero al recibir la palabra que Dios nos dirige entramos en relación de «palabra y amor» con nuestro prójimo.

Por el Verbo hizo el Padre todas las cosas (Ioh 1, 3). Unidos a Cristo, Verbo encarnado, estamos indudablemente en comunión con el Padre; *pero estar en Cristo significa necesariamente estar unido también con todos los que están en Él,* con los que han sido

llamados por Él. Pertenece, pues, a la *esencia de la religión* ponernos en comunión y sociedad *con el prójimo,* puesto que vida religiosa significa vida en Cristo, Verbo de Dios hecho hombre. El llamamiento al seguimiento de Cristo nos llega en la Iglesia y por la Iglesia. Ella es la asamblea (*ekklesia,* de *kaleîn:* llamar) de los llamados de todos los pueblos por un especial amor de Dios. Cuanto mejor percibamos el llamamiento que se dirige a la comunidad de los redimidos, tanto mejor comprenderemos el nombre inefable de cristiano con el que Dios nos llama, a cada uno de nosotros, en esta llamada común.

II. LA MORAL COMO COMUNIÓN EN LA LLAMADA Y LA RESPUESTA

La vida moral debe fluir enteramente de nuestra vida religiosa, o sea de nuestras relaciones con Dios. No basta que la religión ofrezca al hombre la certeza de una sanción a su vida moral: *la moralidad debe ser parte integrante de la religión.* Según esto, cuanto más en consonancia esté la moral con las leyes estructurales de la religión, cuanto más penetrada esté de esencia religiosa, tanto más valiosa será. Por eso queremos examinar a continuación, desde este punto de vista, los conceptos fundamentales de la moral.

1. *Moral de propio perfeccionamiento y moral religiosa*

Aunque la vida moral tiene su motivo y fundamento esencial en la religión, hay, *de hecho,* tendencias y sistemas morales cuya orientación fundamental no es religiosa, o por lo menos no descansa sobre la noción de «comunión personal con Dios». ¿Qué es lo que caracteriza a todos estos sistemas? Prescindimos enteramente de todas las éticas «científicas» y de aquellas realizaciones prácticas que sacrifican la persona humana en aras de la colectividad o de un fin impersonal. Claro es que semejantes éticas no podrán nunca dar un fundamento serio a la moral, puesto que de hecho la destruyen. Sólo consideramos como seriamente posible la discusión con aquellas éticas que parten del valor de la persona humana. *Todas ellas terminan por imponer al hombre la obligación de perfeccionarse.* Para Aristóteles, para los maestros de la Stoa, para Kant y Schleiermacher, por nombrar sólo algunos, el fundamento y la finalidad de la ética es el hombre y su dignidad. Aunque a menudo no se

niega la existencia de un Dios personal, no se le da, sin embargo, el lugar básico que le corresponde en relación con la persona humana y la moralidad. Estos sistemas salvan, es cierto, de algún modo la importancia decisiva de la moral, pues colocan al hombre bajo una serie de valores y de leyes a los que debe someterse libremente. Pero, como razón última que lo explica todo, aparece siempre el hombre y su propio perfeccionamiento. «El hombre que se respeta no olvida nunca su valía, ni se rebaja a cosas que están por debajo de él.» El valor de los valores es para él su propio yo, la defensa y endiosamiento de su dignidad. El punto de vista de todas estas éticas es el hombre. Y el deber moral se centra en el *propio perfeccionamiento.*

Cuando esta actitud moral se manifiesta en el campo religioso, entonces el valor del alma aparece sublimado. Ya no se hablará simplemente de perfeccionamiento propio, sino de la *salvación del alma.* Por diferentes que sean, por ejemplo, la religión india de la autorredención y la ética estoica del autoperfeccionamiento, en el fondo, una y otra no son otra cosa que la proyección a lo religioso de la ética antropocéntrica de autoperfección. El hombre debe pensar siempre en términos «personales», y si no ve en Dios un ser personal o si, al menos, no busca cómo entrar en comunión personal con Él, el centro de gravedad se pondrá en la persona humana, aun cuando se busque la salvación en el anonadamiento de la persona, como acontece en el panteísmo indio. Sea que el indio entienda el Nirvana como positiva felicidad del alma sobreviviente, sea que lo tome como su aniquilamiento, es cierto que el impulso y el significado fundamental de todo su ascetismo y virtud viene esencialmente de la consideración del hombre y de la aspiración a la salvación de su alma.

Otra cosa muy distinta es la salvación del alma en sentido cristiano. No consiste en una felicidad individual, ni en un dichoso adentrarse en un ser impersonal; es, por el contrario, la *comunión de amor con el Dios vivo.* Por lo mismo, la idea aristotélica o estoica del autoperfeccionamiento no puede integrarse totalmente en una ética esencialmente cristiana; queremos decir con esto que la preocupación por la salvación no debe entenderse como autoperfeccionamiento a lo estoico. *La religión cristiana, siendo comunión personal con Dios, no soporta que el alma humana sea el punto central de la ética.*

La comunión personal con Dios es la única forma que tiene el hombre de entender su propia religiosidad. Mas, de hecho, por lo

menos al principio de su despertar religioso, no es esa comunión personal con Dios la que lo guía. Sobre todo el hombre que, en lo moral, estuvo predominantemente orientado hacia la autoperfección, en el campo religioso se sentirá muy inclinado a *tomar la religión como medio de autoperfeccionamiento* y de salvación. Por tanto, en ella verá y buscará ante todo no la comunión de amor con Dios, sino el salvoconducto de su salvación. Y con tal actitud espiritual, consciente o inconsciente, no es posible llegar de veras a la intimidad con Dios, *pues la santidad de Dios no ha de tomarse como medio para nada.* Ni gustará de la comunión con el amor, que sólo puede hacer feliz a quien la busca por sí misma.

Se objetará acaso: en las relaciones *religiosas* con Dios es claro que lo que se ha de buscar es su gloria y su adoración amorosa; pero es distinto el caso en la conducta *moral,* pues en ella se trata del hombre y de su salvación... Sin duda se trata del hombre, pero cabe preguntarse si no se trata, aun aquí, en definitiva, de Dios, de obedecerle, de permanecer en su amor, de que se establezca su reino.

El mayor peligro para la auténtica vida religiosa proviene de considerar los actos religiosos y el trato con Dios como si su primera finalidad fuera la de procurar alguna ventaja al hombre. Y aun descartado este peligro, queda el muy funesto de dividir la vida en dos: la oración y la participación al servicio divino conservarán su significado fundamental: serán actos de comunión amorosa con Dios; pero la vida moral ya no ostentará ese carácter, sino que correrá más o menos paralela e independientemente, tomando por meta al hombre y su salvación. Con lo cual, la vida religiosa y la moral marcharán separadas la una de la otra, si no es que la orientación antropocéntrica de la moral termina también por conducir a una orientación antropocéntrica de la religión, que, en realidad, la desintegra.

El esfuerzo del hombre arreligioso por conseguir su perfeccionamiento no carece, sin embargo, de valor; representa un valor real, sobre todo mientras no dé una respuesta negativa a la cuestión religiosa; puede, por tanto, incorporarse a una concepción religiosa de la moral, aunque ha de purificarse antes. Habiendo ocupado el yo el primer plano de las aspiraciones humanas, tiene que ceder ese lugar a Dios y entrar así en su servicio.

En definitiva, la moralidad y la religión deben tener un mismo centro: la comunión amorosa con Dios en la comunidad de salvación por él convocada (la Iglesia). Esto vale no sólo para la exposición científica de la moral cristiana, sino también para su predi-

cación. Desgraciadamente, ambas giraron con mucha frecuencia, sobre todo desde la Ilustración, más alrededor de Aristóteles (autoperfección) que del Evangelio (soberanía de Dios).

Entre muchos sólo queremos ofrecer un ejemplo: el notable moralista de la escuela de Tubinga, Anton Koch, escribe[1]: «Mientras la dogmática se ocupa de la esencia de Dios... de Cristo y de la redención, la teología moral tiene por objeto al hombre, a quien ha de mostrar el camino prescrito por Dios para llegar a su último fin»[2]. «El fin de la moral es, pues, la perfección eterna y la felicidad que la acompaña...»[3]. «Según la moral católica, el fin de todos los esfuerzos morales es la felicidad...»[4].

Sin duda que, aun así, la diferencia con Aristóteles es enorme, pues el cristiano no piensa en labrar por sí mismo su felicidad, sino que la espera de Dios, mediante su unión con Él. Mas todo esto se dice sólo de paso, como por azar y al margen de la cuestión; como si el llevar una vida de unión con Dios fuera sólo un medio para alcanzar más cumplidamente el fin moral. Por donde se pone de manifiesto que la idea de la autoperfección o de la felicidad y salvación no puede ser la idea básica apta para fundamentar una moral «religiosa». Esta idea es propia de una ética monologal, y, examinada a la luz de lo que constituye propiamente la religión, resulta sólo imperfectamente revestida del carácter de diálogo. En semejantes morales el diálogo no se presenta como forma propia, es algo que viene sólo por añadidura. Consecuencia casi inevitable de ello es que el carácter salvífico-social de la moral cristiana quede poco de relieve.

2. *Mandamientos y leyes ante la ética dialogal*

Los mandamientos y las leyes son y seguirán siendo ideas centrales de la moral cristiana. La predicación de los mandamientos es, por su esencia, teocéntrica y al mismo tiempo lleva el carácter de respuesta, de diálogo, pues el *mandamiento* incluye absolutamente una idea religiosa. Dios mismo, en la publicación de la ley en el Sinaí, ofrece el doble tema de la religión: el de su gloria soberana y el de la revelación de su amor ilimitado: «Yo soy el Señor, Dios tuyo; yo te saqué de Egipto, mansión de esclavitud» (Ex 20, 2). Los mandamientos de Dios son la expresión del amor que nos profesa; todos confluyen en el precepto del amor; el recto cumplimiento de esos mandamientos constituye nuestra obediente respuesta de amor.

También la ética fundada sobre las leyes presenta plenamente el carácter dialogal de respuesta religiosa. Aunque la noción de «ley natural», como expresión del orden de la creación, procede origina-

1. *Lehrbuch der Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia [3]1910.
2. L. c., pág. 3.
3. L. c., pág. 11.
4. L. c., pág. 8.

riamente de la filosofía moral estoica, la ética cristiana, en especial la de san Agustín, la ha purificado de todo impersonalismo y fatalismo. Para san Agustín, *ley* significa *expresión de la esencia y de la voluntad santísima de Dios*. La ley está inscrita en el corazón de todo hombre, y constituye un llamamiento personalísimo de Dios a cada uno. Al mismo tiempo la ley de la esencia expresa la voluntad que liga a una comunidad, como también la solidaridad en los dones recibidos y en los deberes.

La interpretación nominalista de los preceptos y el concepto racionalista kantiano de la ley han influido, en cierto grado, hasta en la predicación de la moral cristiana.

Si, según el *nominalismo,* el precepto no se funda sobre la esencia santa de Dios, sino sólo sobre su voluntad soberana, no hay para qué indagar sus fundamentos ni su intrínseca hermosura; esto puede ser incluso peligroso. Valdrá más la obediencia, cuanto menos aparezca el valor interno de los preceptos. Sin duda que esto podrá ser exacto tratándose de algún acto particular de obediencia, presuponiendo que es incuestionable el valor moral de la autoridad que lo impone. Piénsese en la obediencia de Abraham. Mas cuando se erige la excepción en regla, se ocultan muchas estrellas en el horizonte de los valores, y sólo queda brillando la virtud de obediencia, que irá también declinando, al no sentirse acompañada por el resplandor de los demás valores morales. Semejante obediencia rinde, sí, al hombre ante Dios, mas no mediante la verdadera comunión religiosa de palabra y amor, la cual sólo existe cuando, al recibirse la palabra o mandato, se busca amorosamente cómo penetrar en su sentido y responderle con igual amor. Basarse en una noción positivista y nominalista de la ley para exigir una ciega obediencia a los mandatos de un simple hombre, es cosa arriesgada, si no se tiene el cuidado de que lo mandado esté en conformidad con el recto orden de las cosas.

A veces se quiere, si bien indebidamente, poner en relación esta manera de comprender la obediencia a la ley con la ética del propio perfeccionamiento. Se exalta la obediencia que no razona, como el medio mejor y más seguro de conseguir la perfección. El saber si con esa obediencia ciega se realiza algo objetivamente bueno, no parece que haya de preocupar demasiado. *¡Dichosa obediencia que nos asegura la salvación y nos libra de toda responsabilidad!* Empero, ¿qué hay entonces de nuestra responsabilidad y solidaridad de salvación en el reino de Dios? Es claro que semejante doctrina sobre la obediencia no corresponde al espíritu de comunión en palabra y amor a Dios y al prójimo que debe animar a todo cristiano.

Como signo característico de la moral contemporánea, que parece marchar por los derroteros de una ética de pura ley, aparece la *exaltación de la rectitud subjetiva* en las aspiraciones sobre la realización *objetiva* de lo mandado. ¿Pero se ha advertido bien que la rectitud subjetiva consiste precisamente en buscar con toda decisión *lo que es honesto en sí?* Ética de aspiraciones y sentimientos y ética de preceptos tienen que ir hermanadas; entonces aparecerá en ambas el carácter de diálogo con Dios. Empero, una ética de sentimientos mal comprendida, aliada con la preocupación por el propio perfeccionamiento, falsearía la moral más profundamente que una ética de autoperfeccionamiento acompañada de una ética de la simple obediencia, despreocupada por comprender el sentido y la hermosura intrínseca de lo mandado y, por lo mismo, poco o nada preocupada de la propia responsabilidad.

En el orden de *ideas kantiano-racionalistas* pierde la moral legal, por otra parte, su carácter de diálogo:

a) Al proclamar el *valor universal* de la ley, se pasan por alto las exigencias que presenta *cada momento actual.* La ley viene a ser un poder abstracto y universal, que planea sobre todo el orden natural, sin alcanzarlo en su singularidad. Nada significan ya las fuerzas, dones, aptitudes y situaciones particulares por las que Dios nos da a conocer su voluntad no menos que por las leyes generales y positivas. La ley, en su forma más general, tal como nos la presentan los kantianos, encierra absolutamente toda la voluntad de Dios. En realidad, las leyes de la razón son limitadas abstracciones, que de ningún modo pueden expresar toda la riqueza de lo individual. Aun las leyes positivas divinas son en su mayor parte *imposición de un mínimo:* lo muestra su forma negativa. No son más que una orientación que facilita a cada uno la recta inteligencia de lo que Dios le pide en particular, indicándole el límite negativo. *Una moral meramente legalista, abstracta y general conduce necesariamente al raquitismo, al empobrecimiento de la moral y a un minimismo inconsciente,* y por tanto a un empobrecimiento de la comunidad, pues los dones particulares de cada uno forman la riqueza de la misma.

b) Con semejante perspectiva kantiana, la «conciencia» se degrada a una simple función lógica. Al reducir la vida moral a lo exigido por la ley general, la conciencia no tendrá más oficio que el de la aplicación silogística de lo general a cada caso particular. Cierto es que de los casos particulares se deduce la ley general; pero es cosa grave en demasía que a lo exigido a todos no haya de aña-

dirse nada, teniendo en cuenta los dones individuales de cada uno.

La moral personalista y religiosa, por el contrario, coloca al hombre no sólo ante una ley general (huelga decirlo), sino ante un llamamiento personal de Dios, llamamiento que se trasluce en los talentos y energías de Él recibidos y en las diversas situaciones en que se encuentra el individuo. El conocimiento de la ley general debe, a no dudarlo, poner al hombre en guardia contra una utilización e interpretación egoísta de dichos dones; mas la moral en la vida concreta, además del conocimiento de la ley, supone una conciencia delicada, que perciba lo que exigen en cada caso particular las situaciones y dones personales: todo lo cual es percibido gracias a la prudencia. Todo ello significa obligación para la comunidad.

c) La ley kantiana se yergue entre Dios y la conciencia humana como una *fuerza impersonal.* Es cierto que a esta ética legalista y racionalista corresponde una triste realidad: el hombre, marcado con el pecado original, lleva en sí una arraigada inclinación a mirar su existencia, no como un diálogo con Dios, sino como un monólogo consigo mismo. Estar redimido quiere decir vivir a la sombra de Dios, conocer y amar su voluntad paternal. Por el contrario, para el pecador irredento Dios es un extraño, y su ley divina una ley extrínseca y muerta. Dios es tan extraño para él que lo ha perdido ya de vista; su mirada no tropieza más que con esa ley extraña e impersonal; porque a eso llega la divina ley, a no ser más que un principio. Colocado así bajo la esclavitud de esa ley muerta —él mismo le dio muerte—, pero buscando, a pesar de todo, su salvación por medio de ella sin perder su autonomía, se resuelve a hacer de esa ley extraña *su propia ley.* Se trata de la ley señalada por la misma razón natural, y, por tanto, es una ley que originariamente viene de Dios; mas, de hecho, el kantiano la considera como si emanara de sí propio.

El verdadero personalismo y la verdadera moral legalista conducen a un diálogo animado con el Dios vivo. Con el personalismo legado por el pecado original y con la ley que en él se funda, no es posible remontarse sobre el monólogo consigo mismo. De ahí que la ley, entendida a la manera de Kant, ya no consiga poner en contacto con el Dios vivo de la religión, sino que se levante entre Dios y el alma. Tal es el escollo de la moral legalista kantiana, que ahonda aún ese peligro implícito en el pecado original.

3. *Moral de responsabilidad*

Por lo dicho aparece claramente que los conceptos *propia salvación, leyes y mandamientos* conservan toda su importancia. Pero en ninguno de ellos vemos la idea central de la moral católica. Más apropiado nos parece el concepto de *responsabilidad,* entendiéndolo en sentido religioso. En este sentido, podemos decir que su misma estructura verbal señala el carácter religioso, propio de la moral, que es el carácter *dialogal:* respuesta: responsabilidad. Nos parece que por ella se expresa mejor la *relación personal del hombre con Dios.* El Dios personal dirige al hombre la palabra, mediante el llamamiento que le hace a cumplir su divina voluntad; responde el hombre al tomar una decisión y así se *responsabiliza* ante Dios. Responsabilidad significa también que nuestra respuesta a Dios no es válida en definitiva cuando en esta respuesta no va incluido el prójimo, la comunidad humana.

Pero debemos puntualizar la diferencia que existe entre las relaciones *estrictamente religiosas* del hombre con Dios y las *religioso-morales.* Así aparecerá con toda claridad lo que es peculiar de la moralidad considerada como actitud de «respuesta», como una responsabilidad.

a) La vida religiosa, respuesta a la palabra de Dios

Palabra de Dios y respuesta del hombre: he ahí la religión. Con su palabra inclínase Dios hacia nosotros: a través de Cristo, palabra de Dios, Verbo encarnado, entramos en comunión con Dios.

Las tres virtudes *teologales* sólo pueden entenderse plenamente miradas en su aspecto dialogal de *palabra de Dios* y *respuesta del hombre.* Por ellas, en efecto, no sólo nos tornamos hacia Dios, sino muy particularmente hacia *su palabra,* que nos manifiesta su verdad, sus promesas y su amor. Y así como Dios no se nos manifiesta cara a cara, sino sólo mediante su Verbo, así nosotros tampoco subimos hasta Él sino por la respuesta a su palabra en Cristo; sólo así entramos en comunión con Él. En su debido lugar habrá que mostrar todavía lo mucho que nos ha sido dado gracias a esa relación de personas con Dios en la comunidad salvífica de los que creen, esperan y aman, y cómo cada progreso en dicha relación personal con Dios, en oírlo y responderle, nos une más íntimamente con esa comunidad salvífica, la Iglesia.

La virtud de *religión* es nuestra respuesta a la gloria de Dios, padre y creador nuestro, revelada por el Verbo (Ioh 1); es también nuestra respuesta a la gloria de la redención, que por Cristo, por la Iglesia y los sacramentos, nos eleva hasta Dios. A diferencia de las virtudes teologales, impone actos exteriores, pero presuponiendo las virtudes teologales, pues la religión apenas puede concebirse, si no estamos orientados hacia Dios por la fe, la esperanza y la caridad. Roza también con las virtudes morales, pues la buena conducta humana no depende únicamente del ejercicio de éstas, sino también del de la religión, ya que a ella corresponde convertir toda la vida privada y pública, siempre y en todas partes, en un servicio divino, encaminando todas las obras «a la mayor gloria de Dios».

b) La vida moral, responsabilidad ante Dios

Las demás virtudes *morales* se distinguen más esencialmente de las virtudes teologales que la virtud de religión, ya que ni esencial, ni inmediata o directamente tiene a Dios por objeto, ni incluyen, de por sí, una respuesta a Dios. (No se entienda esto en sentido ontológico sino fenomenológico.) Están relacionadas con la realización del orden creado y miran a las personas, bienes y valores, y por lo mismo no se les puede aplicar plenamente el concepto de «respuesta a Dios y responsabilidad ante Él». Una respuesta supone efectivamente una persona a quien se contesta. *Pero, cuando al practicarlas se pone la mira en Dios y se las eleva hasta Él, revisten el carácter de diálogo, de respuesta a Dios y de responsabilidad ante Él.* En efecto, el hombre creyente, en el orden y lenguaje de la creación, percibe la voz de Dios, señor y creador; pero, *como hijo de Dios,* percibe, sobre todo, la palabra de *su Padre.* Elevado y sostenido por las tres virtudes teologales —*respuesta* del hombre a Dios—, acepta y cumple el cristiano sus deberes *morales,* que miran directamente lo creado, con la disposición propia de *hijo de Dios.* Así, la vida moral se transforma en *responsabilidad* de carácter religioso, puesto que es responsabilidad ante Dios. Esta expresión da bien a entender la compenetración de lo moral con lo religioso, al mismo tiempo que permite su distinción. Vamos a verlo.

1) Lo *religioso* orienta hacia lo *divino,* hacia Dios, e impone una «respuesta».

Lo *moral* está orientado a realizar el orden de la creación. Ello constituye una auténtica respuesta a Dios, por cuanto significa que se toman en serio al prójimo, la comunidad humana, nuestra misión en el mundo y las personas y los valores creados. Es una respuesta dada cada día con la misma vida.

2) El acto *religioso* es esencialmente acto de *adoración.*

Lo importante de la decisión moral es la actitud de *obediencia* respecto a Dios, la respuesta afirmativa dada a su voluntad. Pero, esencialmente, la decisión moral es algo más que una simple y fácil respuesta (afirmativa o negativa) a Dios.

Supone la búsqueda de la respuesta adecuada y la aceptación de un riesgo. La decisión moral presupone escuchar humildemente a Dios y aceptar la voluntad del Creador y Padre. Tomar la decisión supone, a menudo, vacilaciones o audacias en medio de una pluralidad de libres posibilidades. El hombre *responde,* es decir, asume una *responsabilidad* en una situación determinada.

3) El acudir a la autoridad humana *no es medio para librarse de la responsabilidad,* pues tanto el obedecer como el desobedecer a esta autoridad entrañan responsabilidad.

Nadie puede atreverse a rechazar los medios establecidos por Dios para llegar a conocer su voluntad: la autoridad, la sociedad, los buenos y prudentes consejeros. Pero el buscar consejo y el obedecer no pueden significar nunca abandono de la responsabilidad, sino sólo *empleo* de los medios disponibles *para llegar a una determinación plenamente responsable.* Naturalmente que desobedecer a la autoridad legítima implica responsabilidad especial, y es proceder que exige rigurosas pruebas de que no se persigue ningún interés egoísta, y supone que se han ponderado prudentemente las consecuencias que ello entraña para la sociedad. Es evidente que no puede uno lanzarse nunca a una desobediencia sin haber examinado antes atentamente todos los aspectos y circunstancias que la acompañan.

Un punto particularmente importante en la obediencia a la autoridad humana es la idea de la responsabilidad ante la comunidad. Y, como ya notamos, este mismo punto ha de tenerse particularmente en cuenta para apreciar los motivos que pudieran justificar una desobediencia.

4) *Todo acto moral,* además de traducir y desarrollar nuestros valores personales, compromete nuestra *responsabilidad* no sólo ante Dios, sino también en cierto modo ante el prójimo y ante la sociedad natural o sobrenatural en que vivimos y sobre la que irradian no sólo nuestras decisiones morales particulares sino todo nuestro ser moral y religioso. El misterio del cuerpo místico de Cristo pone en plena evidencia esta verdad: quien vive unido a Cristo, en socie-

dad y comunión con Dios, lo está igualmente con todos los miembros del cuerpo místico.

5) En toda decisión moral, pero especialmente cuando peligra la integridad de la vida ética, el hombre se da cuenta de que su propia existencia y salvación dependen de la respuesta que va a dar. No hay acción moral que no comprometa: al Dios santísimo no se le puede responder sin comprometerse. En el acto moral la persona se responsabiliza de sí misma: el juicio final revelará algún día cuáles fueron estas diversas responsabilidades que se tomaron ante Dios. Es verdad que el acto propiamente religioso entraña igual responsabilidad. Por él percibe el hombre más inmediatamente que su salvación está ligada a la recta respuesta que da al Dios santísimo. Por eso cae en el campo de la teología moral tanto la vida religiosa como la totalidad de la vida moral responsable.

4. *La responsabilidad y la propia salvación*

Aunque, a nuestro entender, la idea central de la moral cristiana no es la salvación del alma, ni el propio perfeccionamiento, sino la responsabilidad, *no ha de pasarse por alto, sin embargo, que la responsabilidad de nuestra propia salvación en cierto modo ocupa el primer puesto:* habiéndose confiado a nuestra responsabilidad, adquiere un valor que está por encima de todos los valores impersonales. Es evidente, sin embargo, que nuestra propia salvación no está por encima de los intereses del reino de Dios, ni de la salvación del prójimo. Pero es mayor la responsabilidad que tenemos de nuestra propia salvación que de la del prójimo. La responsabilidad por lo propio pasa delante de la responsabilidad por lo ajeno, toda vez que sólo podemos disponer libre e inmediatamente de cuanto está al alcance de nuestra propia voluntad. Responsabilidad y libre albedrío caminan estrechamente unidos. Cuanto más dependa algo de nuestra libre voluntad, más caerá bajo nuestra responsabilidad inmediata. Y así en la salvación de nuestra alma podemos y debemos emplear un cuidado inmediato y directo. Buen número de actos se encaminan a este fin, por ejemplo, los de disciplina de la voluntad y ascética. Nuestra preocupación por los valores pasajeros pueden enderezarse a este fin.

Pero iríamos equivocados si subordináramos al cuidado de nuestros valores personales la responsabilidad de nuestro prójimo o de los intereses del reino de Dios. Considerados en sí mismos, estos intereses no tienen un valor inferior al de nuestra propia salvación; por lo mismo, en nuestra actividad moral no han de quedarle subordinados, sino que deben serle coordinados[5]. El punto central común es Dios, la comunión de amor con Él, la responsabilidad ante Él. *Es Dios quien comunica a todos estos intereses un valor igual.*

Y con esto establecemos una jerarquía de valores, valedera para la moral cristiana. Podría parecer que así la preocupación por la propia salvación, por el propio perfeccionamiento, no despierta tanto interés como lo desea la predicación ordinaria. Mas dicha preocupación adquiere mayor profundidad considerada desde un punto de vista de conjunto. Además, no hemos de olvidar una cosa: que la formación moral y religiosa del hombre se realiza gradualmente, por un continuo *crecimiento.* Los más notables maestros del espíritu descubren este crecimiento precisamente en el hecho de que las aspiraciones personales del yo van quedando progresivamente subordinadas al verdadero orden de valores. El guía de almas debe, desde un principio, tener claramente ante los ojos esa jerarquía de valores y considerar en qué grado se ha establecido ya en el alma y qué energías y qué motivos conviene poner en juego en cada caso. ¡Ay de la predicación que, destinada a principiantes o almas alejadas de Dios, no sabe tocar, en la debida forma, la nota del afán de bienaventuranza y del legítimo interés por la propia salvación! Las exigencias de la felicidad y de la moralidad no coinciden —esperamos haberlo puesto en claro—, pero sí se llaman mutuamente. El móvil de la felicidad es el gran aliado del deber moral; a menudo el único que alcanza a hacerse oir en medio del pecado, o por mejor decir, es el último eco del llamamiento con que llama Dios a la obediencia y al amor.

La predicación moral y el esfuerzo personal debe, desde un principio, proponerse la totalidad del fin que pretenden conseguir, o sea, *la plena conversión a Dios.* Pero en las diferentes etapas de la evolución moral se han de buscar en concreto los motivos más eficaces, según los casos. El «salva tu alma» es un motivo que no ha de mover al hombre a adoptar una actitud religiosomoral egocéntrica, sino que, por el contrario, debe impulsarle a adoptar una actitud moral ante Dios, que sea una verdadera respuesta, una moral en la que quepa toda la vida. Con todo, se ha de tener muy presente que el legítimo interés por el propio yo —y la inquietud del alma alejada de Dios— es la estrecha rendija por donde ha de comenzar

5. Cf. cap. de la caridad fraterna.

a cernirse la luz celestial. En definitiva, apenas hay para nosotros, viandantes, un grado de perfección en el amor en que no debamos poner a contribución como aliado del crecimiento en el amor ese congénito móvil de la felicidad [6].

La intranquilidad del alma no es aún el amor a Dios, pero es el resorte que la impulsa hacia Él. Dios mismo se vale de esta fuerza cuando, para invitar el alma al amor, excita el santo temor y la esperanza. Felicidad y propio perfeccionamiento constituyen una finalidad moral, pero no la última. El legítimo interés por la propia salvación será siempre el punto de apoyo para sacar al alma de su propio yo y colocarla en su verdadero centro: Dios. Pero el punto de apoyo debe seguir siendo siempre punto de apoyo y no convertirse en punto céntrico y final. La llamada a la puerta no constituye nunca el verdadero mensaje.

III. RESPONSABILIDAD Y SEGUIMIENTO DE CRISTO

Ni la teología, ni la predicación moral tienen por qué perderse en análisis filosóficos acerca de la palabra «responsabilidad». Su campo de estudio es el rico y viviente contenido de la economía de la salvación y de nuestra amorosa comunión con Dios en Cristo, de la que aquel término no hace sino reflejar una nota esencial. Pues bien, las conclusiones a que hemos llegado en nuestras precedentes consideraciones se aplican maravillosamente en una teología moral orientada a la unión con Cristo, en una moral basada sobre el *reino de Cristo* y su *seguimiento,* en el cual se realiza plenamente el concepto de responsabilidad.

En el seguimiento de Cristo se realizan perfectamente los caracteres esenciales de la religión, compendiados en la *comunión amorosa con Dios;* igualmente los de la *moral,* polarizados en la *responsabilidad.*

1) El fundamento del seguimiento de Cristo es la incorporación del discípulo a Él, por medio de la gracia. Pero el efectivo seguimiento se realiza por la unión existencial con Él, mediante los actos de amor y de obediencia.

6. Cf. SAN BERNARDO, *Liber de diligendo Deo,* c. XV, PL 182, 998: «*Inprimis ergo diligit seipsum homo propter se... Cumque videt per se non subsistere posse, Deum quasi sibi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum... Gustato quam suavis est Dominus, transit ad tertium gradum, ut diligat Deum non iam propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu statur: et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum.*» Pero, según san Bernardo, es propio de la caridad, virtud teologal, esforzarse, al menos, por llegar a este cuarto grado.

La estructura dialogal y salvífico-social de la doctrina moral cristiana hay que considerarla desde el punto de vista de Cristo. En su divina persona, Él es el Verbo del Padre y la respuesta al Padre (Ioh 1,1). De ambos, por vía de espiración, procede el Amor substancial, el Espíritu Santo. Cristo, Verbo encarnado del Padre, es a la vez *la Palabra definitiva del Padre a nosotros los hombres* y la *respuesta plena* que la cabeza de la humanidad renovada da al Padre. Cristo está ungido con la plenitud del Espíritu a fin de que su vida, su muerte y su resurrección sean testimonio del amor del Padre por nosotros los hombres y, al mismo tiempo, testimonio de su amor al Padre y a nosotros. El Resucitado nos ha enviado su Espíritu desde el Padre, de suerte que ahora nosotros nos reconocemos en Cristo y en el ardor del Espíritu Santo como una palabra del amor creador y redentor de Dios y podemos, por tanto, expresarnos en la respuesta — Jesucristo — delante de Dios.

El motivo dominante de la teología veterotestamentaria es el pensamiento de la alianza. Lo principal es que Dios, con su amor completamente libre e inmerecido, mediante la alianza establece el íntimo diálogo con el pueblo escogido. La ley es expresión de la alianza: el pueblo de la alianza, cada una de sus tribus y cada israelita se hallan sujetos por la alianza a una respuesta que abarca toda la existencia. Lo que aquí se realiza en imagen, se cumple en Cristo:

> *Cristo mismo es la alianza y la ley:* Palabra y respuesta. En Él, por Él y con Él vivimos nosotros en alianza, en diálogo con Dios.

Efectivamente, seguir a Cristo es ligarnos con su palabra. Por la *gracia* y por el don de su *amor,* Jesucristo nos liga consigo: por el *amor* nos ligamos a su persona divina, al Verbo humanado; por la *obediencia* nos unimos con sus elocuentes ejemplos y con toda palabra que procede de su boca. Pero el cristiano debe acoger su palabra «activamente» y cumplirla de un modo responsable y conforme a las necesidades de la época; la imitación de los ejemplos de Cristo no ha de ser una copia servil, sino una adaptación a los dones particulares que constituyen la propia personalidad.

2) Estar en Cristo quiere decir ser admitido en su reino, significa que, por razón de la incomprensible solidaridad con el pueblo de su alianza [7], se participa en esta alianza portadora de

7. Esta nota eclesial, tan esencial para nuestra comprensión del personalismo cristiano,

salvación, de todos los miembros entre sí y, hasta donde es posible, con la libre aceptación de una común y recíproca responsabilidad. Ser miembro del cuerpo de Cristo (del pueblo de la alianza) exige de cada cristiano en particular la consagración responsable de toda su persona con todas sus fuerzas individuales, a los intereses de Cristo: a la comunidad y al prójimo. En su más íntima esencia, la imitación de Cristo no es concebible sin la palabra de responsabilidad recíproca de cada uno de los redimidos, y de responsabilidad personal de cada cual por su prójimo a causa de su participación en la alianza de amor.

> En la imitación de Cristo, personalismo viene a ser igual a solidaridad de salvación. El valor de la individualidad se manifiesta precisamente en la comunidad.

3) *La ley y los mandamientos* son en la imitación de Cristo sobremanera vivificantes y hermosos. Pues ellos lo son todo en cuanto poderes impersonales que se sitúan entre Dios y el hombre. La ley de Cristo, el mandamiento nuevo, es una misma cosa con el amor de Cristo por nosotros. Es la palabra que Él nos dirige, palabra dispensadora de vida que nos enseña eficazmente a amar en su amor todo lo que Él ama. A cuantos están en Cristo, la ley y los mandamientos vienen como gracia. Así los llaman a la responsabilidad personal y a la responsabilidad *en la medida de la gracia* y sobrepasan el mínimo de los mandamientos del Sinaí y de la mera ley natural.

> Por su gracia, Cristo mismo es nuestra ley. Su Espíritu realiza en nosotros el amor, que es la plenitud de la ley.

4) El valor humano del *propio perfeccionamiento* y el valor sobrenatural de la *propia salvación* no entran en el seguimiento de Cristo como valores centrales; mas en él se realizan en forma excelente. *El cristiano no considerará ese seguimiento como un simple medio de alcanzar la propia salvación; mas, ante el amor del Salvador, la salvación del alma se presenta como una ineludible exigencia.* Pudo suceder que, al principio, lo que más atraía al cristiano fuesen las promesas del Maestro, en vez de su amor. Ahora, siguiendo a nuestro Señor, se ama a sí mismo y su propia alma con

la he desarrollado de modo sistemático en mi libro *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1966.

un amor distinto, con un amor nuevo, con el mismo amor que le profesa el divino Maestro. Así, la salvación del alma queda englobada en la irradiación del amor a Dios y a su reino. Se realiza en la entrega por la salvación del prójimo, en la solidaridad de salvación en Cristo y con Cristo.

> Cristo redime a la humanidad del antropocentrismo que acarrea la muerte, Imitarle y estar en Él significa teocentrismo dispensador de vida, comunidad de gracia con Dios, en palabra y en respuesta, en responsabilidad. La obediencia de amor en la imitación de Cristo es participación en la vida trinitaria de Dios en el Verbo y en su respuesta al amor.

La imitación de Cristo nos es posible porque en Él, el Verbo, estriba nuestra semejanza con Dios que vuelve a restablecerse mediante su redención. En la realización de la imitación de Cristo es donde se manifiesta esta nuestra semejanza con Dios. Del mismo modo que toda semejanza supone un modelo, así la teología moral debe señalar en todo a la vida cristiana la Palabra original en la que y por la que el hombre hecho a semejanza de Dios vive y es capaz de responder.

A. SCHÜLER, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person,* Krailling (Munich) 1948.

B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute, Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug,* Krailling (Munich) 1950.

G. ERMECKE, *Die katholische Moraltheologie heute,* «Theologie und Glaube», 1951, 127-142.

TH. STEINBÜCHEL, *Religion und Moral im Lichte christlicher Existenz,* Francfort del Main 1951.

L. SOUKUP, *Grundzüge einer Ethik der Persönlichkeit,* Viena 1951.

P. BLÄSER, *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus, Festschrift für Meinertz,* Munich 1951, 114-121.

H. D. LEWIS, *Morals and the New Theology,* Nueva York (s. a.).

A. ODDONE S. I., *La morale cristiana come intera e perfetta moralità,* «Civiltà Catt.» 101 (1950) I, 129-143.

J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale chrétienne,* París 1950.

—, *Christliche Moral in der Krisis der Zeit,* Einsiedeln-Zürich-Colonia 1954.

R. LE SENNE, *Traité de morale générale,* París [2]1947.

A. F. UTZ, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos,* Munich-Heidelberg 1942.

L. BUYS C.SS.R., *Onze moraaltheologie en de bergrede, Festschrift für G. C. van Noort,* Utrecht 1944, 34-59, 278-281.

E. MERSCH S. I., *La morale et le Christ total,* «Nouv. Rev. Théol.» 68 (1946) 633-647.

N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi,* «Wissenschaft und Weisheit» (1940) 73-99.
—, *Die christliche Lebensaufgabe,* «Zeitschr. f. Aszese u. Mystik» 18 (1943) 1-16.
G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit,* «Münchener Theol. Zeitschrift» 2 (1951) 52-76.
L. Berg, *Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin,* Maguncia 1948.
J. Mausbach, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben,* Colonia 1902.
J. Kraus, *Zum Problem des christozentrischen Aufbaus der Moraltheologie,* «Divus Thomas», Friburgo (Suiza) 30 (1952) 257-272.
Ivo Zeiger S. I., *Katholische Moraltheologie heute,* «Stimmen der Zeit» 134 (1938) 143-153.
O. Schilling, *Das Prinzip der Moral,* «Theol. Quart.» 99 (1938) 419-426.
G. Gilleman S. I., *Le primat de la charité en théologie morale,* Lovaina-París 1952.
—, *Morale chrétienne en notre temps. Psychè, pneûma, agapè,* «Lumière et Vie» 50 (1960) 55-82.
R. Carpentier S. I., *Vers une morale de charité,* «Gregorianum» 34 (1953) 32-55.
—, *A propósito del primado de la caridad en la teología moral,* «Estudios eclesiásticos» 35 (1961).
J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* París 1951.
G. Thils, *Tendances actuelles en Théologie morale,* Gembloux 1940.
O. Lottin O. S. B., *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité, Scholastica rationalis, historica, critica,* 1951, 307-371.
—, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles,* vol. II: *Problèmes de morale,* Lovaina-Gembloux 1948.
—, *Au coeur de la morale chrétienne. Bible, tradition, philosophie,* Tournai 1957.
G. Semeria, *La morale e le morali,* Florencia 1934.
E. Fogliasso, *Circa la rettificazione dei confini tra la teologia morale e il diritto canonico,* «Salesianum» 13 (1953) 381-413.
S. A. Moran O. P., *La rectificación de los confines entre la teología moral y el derecho canónico,* «Rev. Españ. de Derecho Canónico» (1952), 695-699.
G. Mc Gregor, *Les frontières de la morale et de la religion,* París 1952.
Ph. Delhaye, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui,* «Revue des Sciences religieuses» 27 (1953) 112-130.
—, *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle,* «Mélanges de science religieuse» 11 (1954) 49-62.
A. Consiglio, *Il limite come principio della vita morale,* «Sophia» 1953, cuaderno 1.
A. Brunner, *Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens,* Paderborn 1952.
V. Redlich, *Moralprobleme im Umbruch der Zeit,* Munich 1957.
L.-B. Gillon O. P., *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité,* «Angelicum» 34 (1957) 241-259; 361-378.

A. Auer, *Anliegen heutiger Moraltheologie,* «Theol. Quartalschr.» 138 (1958) 275-306.
J. Ford — G. Kelly, *Contemporary Moral Theology,* I: *Questions in Fundamental Moral Theology,* Westminster 1958.
R. Hauser — F. Scholz, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung,* en *Festgabe für Theodor Müncker,* Düsseldorf 1958.
L. Bouyer, *Mensch oder Christ?,* Maguncia 1960.
P. Hossfeld, *Ist eine Sittlichkeit ohne Gott sinnvoll möglich?,* «Theologie und Glaube» 50 (1960) 81-92.
A. Valsecchi, *Gesù Cristo nostra legge,* «Scuola Catt.» 88 (1960) 81-110; 161-190.
N. A. Nissiotis, *La théologie en tant que science et en tant que doxologie,* «Irénikon» 33 (1960) 291-310.
H. Schlier, *Über die christliche Existenz,* «Geist und Leben» 33 (1960) 434-443.
G. Gilleman, *Charité théologale et vie morale. Révélation biblique du primat de la charité,* «Lumen Vitae» 16 (1961) 9-27.
É. Fournier, *Morale et prédication liturgique,* «Lumen Vitae» 16 (1961) 28-42.
M. van Caster, *L'Appel que Dieu nous adresse en Jésus Christ,* «Lumen Vitae» 16 (1961) 43-60.
F. Böckle, *Grundprobleme evangelischer Ehtik in katholischer Sicht,* «Catholica» 15 (1961) 1-23.
J. G. Ziegler, *Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie,* «Trierer Theol. Zeitschrift» 71 (1962) 46-55.
H. M. Baumgartner, *Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann,* Munich 1962.
P. Engelhardt, *Sein und Ethos,* Maguncia 1963.
H. Klomps, *Tradition und Fortschritt,* Colonia 1963.
E. McDonagh, *Moral Theology: The Need for Renewal,* «The Irish Theological» 31 (1964) 269-282.
O. Semmelroth S. I., *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung,* en *Gott und Welt* (miscelánea en honor de Karl Rahner), Friburgo de Brisgovia 1964, 315-332.
R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre,* Munich 1964.
B. Häring, *Mit den Konzil in eine neue Zeit,* Remscheid 1966.
—, *Moralverkündigung nach dem Konzil,* Bergen-Enkheim 1966.
J. Lescún O. S. A., *Hacia una nueva orientación de la teología moral,* «Revista agustiniana de espiritualidad» (1961) 311-319.
M. J. Balirach, *Una renovación de la teología moral,* «Sal Terrae» 48 (1960) 15-24.

Parte primera

EL LLAMAMIENTO DE CRISTO

Sección primera

EL HOMBRE LLAMADO AL SEGUIMIENTO DE CRISTO

La teología moral es para nosotros la doctrina del seguimiento de Cristo, de la vida en Cristo por Él y con Él. De ahí que no proceda hacerla empezar por el hombre, como sería acaso pertinente en una ética natural. El punto de arranque de la moral católica es Cristo, que permite al hombre participar de su vida y lo llama a seguirle. Nuestra teología moral se propone, con toda conciencia, ser una moral de diálogo.

> Pero, puesto que tal diálogo sólo puede ser iniciado por Dios, y Dios lo ha iniciado en Cristo, el punto angular de la moral debe ser la persona de Cristo, su palabra, su ejemplo y su gracia.

No es, pues, la *antropología* de por sí sola, sino la *cristología,* lo que suministra a la teología moral su tema. De Cristo nos viene la gracia y la llamada. «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Ioh 15, 16). Hasta tal punto consideramos a la luz de la cristología la doctrina teologicomoral del hombre (la antropología), que en cierto modo nos parece ser una parte de aquélla. El hombre llamado al seguimiento sólo es inteligible partiendo de aquel que lo llama. Pues lo que nos importa es siempre el hombre que ha sido creado en el Verbo del Padre y milagrosamente renovado en Cristo. La antropología considera al hombre, con todo lo que él es y tiene, como llamado por Cristo. Por esto la presente acción forma con la gran sección siguiente una unidad interna que expone la labor moral del discípulo de Cristo *partiendo del amor creador y redentor de Dios.*

Creados por el Verbo de Dios y renovados por Cristo, llevamos

su ley en nuestro ser, esa misma ley que nos es promulgada primero por la revelación de la creación, y luego, de manera más clara y excelsa, por la revelación sobrenatural, contenida en la predicación y los ejemplos de Cristo y en el magisterio de la Iglesia.

El centro alrededor del cual giran nuestras ideas es siempre el llamante y su llamamiento, y la forma como nos llama. El hombre que va en pos de Cristo es un reflejo suyo, aunque imperfecto, en su esencia, en sus facultades y en su labor.

Capítulo primero

ESENCIA Y FINALIDAD DEL HOMBRE

El llamamiento de Cristo se dirige al hombre en su totalidad esencial: al hombre como unidad sustancial de alma y cuerpo (I); como persona individual y singular y como ser social (II); al hombre en sus dimensiones históricas (III) y, sobre todo, al hombre como ser que ora y rinde culto (IV).

I. EL HOMBRE, UNIDAD SUSTANCIAL DE ALMA Y CUERPO

La semejanza del hombre con Dios se funda en su espiritualidad. Sólo como persona espiritual es el hombre capaz de recibir la filiación divina y de oir el llamamiento de la voluntad amorosa de Dios. Pero sería fatal el considerar como persona y como imagen de Dios sólo el elemento espiritual del hombre, y reservarle, por lo mismo, al espíritu el cometido de conquistar la perfección moral. *Es el hombre en su totalidad el que es imagen de Dios,* es el hombre completo el que ha sido hecho a imagen del prototipo divino. *Cayó, y fue redimido el hombre en su totalidad;* es el hombre entero el llamado a la eterna comunión de amor con Dios. Nada tan falso como considerar el cuerpo como único principio del pecado y de la tentación, y el espíritu como principio exclusivo del bien y de la virtud, y sujeto único de la redención.

Contra esto nos pone en guardia el dogma de la encarnación: «El Verbo se hizo carne» (Ioh 1, 14), y el de la resurrección de la carne, y la misma esencia de los sacramentos, que siendo visibles, e incluyendo materias sensibles y estando ordenados tanto al cuerpo como al alma, expresan, en la forma más comprensible y luminosa,

que, ante Dios, contraemos nuestra responsabilidad moral con la totalidad de nuestro ser corporal y espiritual.

Veamos, entonces, cómo es el compuesto humano, y no únicamente uno de sus componentes, el que interviene en la vida humana y moral.

1. *El pecado y el compuesto humano*

SAN AGUSTÍN pensaba que el *pecado original* estaba preponderantemente en la *concupiscencia,* aunque por otra parte veía que la privación de la filiación divina, la aversión de Dios, era el gran mal del hombre caído. Y la predicación popular da a entender frecuentemente, por desgracia, que el *apetito sensual* es la consecuencia más funesta del pecado original y la raíz de todos los males. Sin duda es una de las principales; pero *la peor y la más peligrosa es la que obra en el principio espiritual, es el orgullo.*

Una y otra inclinación abrazan a todo el hombre y para vencerlas se requiere también la energía del hombre entero. El apetito sensual o concupiscencia sólo puede vencerse con la disciplina del espíritu y la mortificación del sentido. Y el orgullo que reside en lo espiritual logrará dominarse sólo guardando ante Dios una actitud humilde, aun en lo exterior, y doblegándose bajo la cruz y los sufrimientos.

En la acción moral concurre el hombre entero, con el cuerpo y con el alma. No se puede establecer el *orden* en la parte sensitiva sin establecerlo en el espíritu. *Ni lo corpóreo está verdaderamente desordenado si el espíritu conserva su disciplina y dominio;* y aún más: el espíritu no consigue expresarse si a esa expresión no concurre el elemento corporal.

«Se realizan hoy día, por razones terapéuticas, algunas experiencias, en virtud de las cuales la expresión fisiológica de las reacciones psíquicas, por ejemplo, de la angustia, queda reducida hasta tal punto, que la emoción correspondiente no puede ya producirse de ningún modo. De aquí se sigue que las emociones dependen de la posibilidad de expresión corporal. Hay, pues, interdependencia entre el cuerpo y el alma, y tal que no se puede concebir mayor» [1].

Es cierto que, con H. Conrad-Martius, ha de rechazarse la teoría del simple doble aspecto de la psique, sostenida hoy día por Jaspers y muchos otros, pues cuerpo y alma son realmente distintos. *La*

1. H. CONRAD-MARTIUS, *Seele und Leib,* en «Hochland» 42 (1949) p. 67s. Cf. W. GRUEHN, *Religionspsychologie,* Breslau 1920, pág. 108.

unidad no ha de hacer pasar por alto las diferencias. Entre el cuerpo y el alma existe una mutua causalidad que se manifiesta en forma de impresiones y expresiones recíprocas [2]. Pero la unidad sustancial del compuesto humano no ha de apurarse tanto que se venga a negar la posibilidad de que el alma espiritual pueda existir sin el cuerpo, o de que, dentro de ciertos límites, pueda aún oponerse a sus desordenados movimientos.

Con la parte más noble de su espiritualidad, con la libertad, puede el alma domeñar y modelar el cuerpo. Mas no puede librarse tan fácilmente de la agitación desasosegada del mismo, sino que, para dominarla, tiene que servirse del complejo de fuerzas psicosomáticas.

2. *Instinto, sensualidad y espíritu*

En principio, está en lo justo MAX SCHELER cuando propone categóricamente que el instinto humano — o sea, el conjunto de todas las fuerzas psicosomáticas y pasionales —, sin el espíritu, hablando en general, es ciego y desordenado; mas el espíritu sin el instinto es débil e impotente [3]. «Sabemos que toda acción u omisión..., que tanto el amor legítimo como las graves aberraciones están ligados a las fuerzas instintivas» [4]. Le toca al espíritu, que considera los valores morales y goza de libertad, tomar la responsabilidad de los impulsos, o dejándose conducir por el instinto y saciándose en el pecado, o enderezando esa fuerza de empuje hacia un amor elevado y puro. Pero, aun en su oficio de conductor y de guía, *el espíritu humano, para ser eficiente, necesita en esta su condición temporal las fuerzas psicosomáticas y pasionales.*

SANTO TOMÁS valoró, como ningún otro, la importancia de las pasiones en la moral. En su moral fundamental [5] consagró a las pasiones un extenso tratado. Mas no las consideró, como hicieron casi todos sus sucesores, sólo desde el punto de vista del peligro que entrañaban para la libertad moral, sino como *energías indispensables* al servicio de la vida moral del hombre. Rechaza de plano el concepto

2. H. CONRAD-MARTIUS, l. c., pág. 64.
3. Más tarde, cuando ya había abandonado la fe, especialmente en *Der Mensch im Kosmos,* Darmstadt (1930), aplicó a la divinidad con impío atrevimiento lo que esencialmente vale para el hombre, y con ello imprimió al espíritu como tal la marca de la impotencia. No es el espíritu como tal el que para ser vigoroso, y lleno de vida y de acción, necesita las energías del instinto, sino el espíritu humano. Ni necesita el hombre, para una vida moral vigorosa y elevada, el ejercicio del instinto sexual.
4. R. SIEBECK, *Wissen und Glauben in der Medizin,* en «Universitas» 5 (1950), p. 42s.
5. ST I-II, q. 22-q. 48.

estoico de que las pasiones, como tales, no sean más que un estorbo para el bien. Si es cierto que santo Tomás afirma sin ambages que lo moral radica en lo espiritual, sostiene igualmente que la *acción moral adquiere un aumento de perfección cuando a ella concurre la parte sensible, o sea las pasiones.* «Alcanza el hombre la perfección moral al poner en la realización del bien no sólo su voluntad espiritual sino también su apetito sensitivo» [6].

El bien debe ser realizado por todo el hombre; sólo entonces será un bien plenamente humano. Esta doctrina fundamental del Aquinate ha quedado no pocas veces oscurecida por la doctrina ascética del *agere contra,* ir contra la inclinación, como si toda inclinación fuera torcida, cosa que no enseña la doctrina católica. Sin duda es necesario desconfiar de las pasiones e inclinaciones, pero esta preocupación *no significa* que ellas *sean esencial y necesariamente malas,* ni mucho menos que el espíritu pueda y deba declarar *a priori* una guerra absoluta a los sentidos, aparte de toda otra consideración. De la parte superior del espíritu, de la libertad debe, sin duda, proceder el *agere contra,* el esfuerzo por apagar cualquier desorden que se levante en los sentidos. Pero semejante *acción combativa sólo será sabia y eficaz* si es acción auténticamente humana, o sea, *si va realizada conjuntamente por el espíritu y la carne, si el espíritu hace tornar a su propio servicio esas fuerzas pasionales.* Así, por ejemplo, una representación pecaminosa no puede ahuyentarse simplemente por un sencillo acto de la voluntad; ésta debe ir ayudada por una representación honesta. Así pues, *el combate contra las pasiones no ha de consistir nunca en estrangularlas, sino en dirigirlas por el espíritu,* persiguiendo una finalidad elevada, con lo que vienen a participar de su nobleza. La labor no consiste, pues, en extinguir las pasiones, sino en dominarlas por medio de la razón orientándolas a una finalidad honesta [7].

Un falso espiritualismo es no sólo ilegítimo sino que contribuye también al empobrecimiento y debilitación del mismo espíritu. Un ejemplo nos dará de ello una idea exacta: el sentimiento no es lo esencial del *arrepentimiento.* Pero no hay auténtico y eficaz arrepentimiento humano si el acto espiritual del arrepentimiento no se manifiesta en una tristeza sensible. A nuestro modo de ver, el arrepentimiento no puede expresarse en forma plenamente humana si no atraviesa por el campo de la sensibilidad, *si no se manifiesta la pasión de la tristeza.*

6. ST I-II, q 24 a 3.
7. Sobre la importancia positiva del *agere contra,* cf. tomo III, pág. 66-77.

La alegría en Dios no será plenamente humana, ni será fuente de energía, si no vibra la pasión, si el sentimiento de la alegría no termina por reflejarse en el rostro. La perfecta y pura *caritas Dei* no puede sostenerse humanamente si no se adueña del *amor sensitivo,* si no vibra el amor natural que abraza también la sensibilidad. Es cierto que Dios no puede ser propiamente alcanzado por actos que, de por sí, no rebasan la esfera de lo sensible; lo será sólo por actos espirituales. Pero estos actos espirituales de amor no son genuinamente humanos si de alguna manera no se asientan sobre la pasión natural del amor, pongamos al menos, como en su instrumento y expresión.

Claro está que por amor natural no entendemos un amor sexual. Y ya que se ofrece la ocasión, notemos que el *legítimo* amor sexual entre dos personas sólo puede ser el amor que emana de todo el ser, no sólo de la sensibilidad, sino también del espíritu.

Los mismos actos sobrenaturales de *esperanza* y de *temor* requieren para su expresión y resonancia la pasión sensible de la esperanza y del temor. Según las leyes psicológicas que rigen el comportamiento humano, los actos espirituales de alegría y de tristeza, de temor, de esperanza y de amor terminan por desaparecer si se les veda violentamente toda expresión sensible, si en vez de educar las pasiones se les da muerte. En los numerosos apremios de la vida, necesita la voluntad de la noble *pasión de la ira* para salir victoriosa de los obstáculos que se alzan contra ella como barrera infranqueable. Cierto que si la ira estalla absurdamente en impaciencia, ninguna utilidad sacará el espíritu. Pero precisamente cuando el espíritu desdeña las pasiones y no les imprime dirección, desfogarán ellas más locamente su fuerza con desventaja para el espíritu.

Según los diferentes grados de la *vida de oración* y del desarrollo moral, se insistirá diferentemente en el servicio que pueden prestar las pasiones, pero subsistirá siempre la misma ley esencial. La *fantasía* no desempeña siempre igual oficio en la meditación. Pero no hay adelanto en ésta si se la descarta completamente. Aun en los más altos grados de la contemplación entra en juego con las visiones imaginativas. Los *afectos* caracterizan una especie de oración —oración afectiva—, mas no deben faltar en ningún grado. Así pues, el hombre debe actuar siempre con todas sus energías espirituales y corporales, aunque es muy diferente la importancia y el empleo de cada una de estas fuerzas en los diversos grados del crecimiento moral.

No podemos entrar de lleno a discutir aquí la teoría de ALOIS MAGER

en su *Psicología de la mística*[8]. Tiene Mager por esencial que en ciertos grados pasajeros de la mística, el alma espiritual actúa con independencia de la parte sensitiva. Pero, según el mismo Mager, la evolución mística procede de lo espiritual para hacer participar cada vez más lo sensible en la experiencia mística. La auténtica «espiritualización» incluye, pues, necesariamente una «encarnación».

3. *¿El cuerpo, cárcel del alma o su compañero esencial?*

Nada está tan lejos de la enseñanza de la revelación como la idea de la gnosis griega de que el cuerpo es una cárcel para el alma, o la idea hindú de la transmigración del alma y su confinamiento en el cuerpo. El *Antiguo Testamento,* que tiene siempre delante al hombre total, *no habla en ninguna parte del cuerpo en sentido peyorativo como si fuera una cosa extraña al alma.* La precisa división bipartita griega entre alma y cuerpo es ignorada por el Antiguo Testamento. La idea veterotestamentaria del *šeol,* sombras de los muertos, para nosotros tan difícil de entender, se hace comprensible sólo cuando pensamos que en el Antiguo Testamento la unidad formada por el cuerpo y el alma es una doctrina que no necesita demostración. Lo mismo aparece en la forma ingenua con que el Antiguo Testamento habla del cuerpo y en la manera como desarrolla con imágenes sensibles y corpóreas las más altas verdades religiosas y espirituales. Realízase esto sobre todo en el *Cantar de los Cantares,* aunque también conoce el Antiguo Testamento la desarmonía que el pecado causó en todo el hombre y que hace sentir precisamente en el cuerpo. «Entonces se les abrieron los ojos y vieron que estaban desnudos» (Gen 3, 7). *Tampoco es posible hallar la menor huella de hostilidad al cuerpo en la predicación de Jesús,* quien da gran relieve al centro espiritual del hombre, al corazón. *El cuerpo, como tal, no es cárcel del alma. Pero puede volverse tal para todo el hombre, si el alma se hace su esclava.* Y la última razón teológica que lo explica no es propiamente el hecho de ceder a la pasión corporal, sino el emanciparse locamente de la fuerza suprema que lo sostiene, de Dios. Cuando quiere lograr su propio señorío abandonando a su verdadero dueño, cae por necesidad bajo la tiranía del instinto desencadenado. Precisamente no hay más alternativa para el hombre que la libertad de los hijos de Dios, o la «libertad de los esclavos».

8. *Psychologie der Mystik,* Salzburgo 1947.

El cuerpo es, pues, para el alma, o compañero de esclavitud, o compañero de libertad que le presta inapreciables servicios. Esto tiene su razón de ser en la profunda unidad que une esencialmente al alma con el cuerpo.

La doctrina tomista sobre la individuación lo pone claramente de manifiesto. Según ella, el cuerpo no es «este» cuerpo, sin el alma individual, ni el alma es «esta» alma individual, sin el cuerpo individual.

«El hombre es un todo organizado con varios componentes» (TH. STEINBÜCHEL). Esta unidad en la variedad es al mismo tiempo un hecho y un deber, esto es: el hombre debe vivir su vida según lo exige su unidad sustancial, según las leyes que imponen las categorías de valores que la integran. «Ser lo que es»: he ahí su norma (PÍNDARO).

La nueva *caracterología* ha precisado, en muchos aspectos, nuestros conocimientos del compuesto humano.

ERNST KRETSCHMER[9], en la caracterización de los enfermos como en la de los sanos y normales, parte de la configuración del cuerpo. Puede demostrar por una abundante documentación científica cómo, a la figura exterior del cuerpo, por ejemplo, a la de los pícnicos o a la de los leptosomáticos, corresponde un carácter especial[10]. También las *artes plásticas* se basan esencialmente en el reflejo de lo espiritual en el cuerpo.

La reciente *psicogénesis* confirma esa unidad profunda del alma y del cuerpo: buen número de enfermedades que se manifiestan en el cuerpo radican en el alma y nacen de ella; de allí el nombre de psicogénesis. El tipo más común es el de los histéricos.

La medicina moderna, antropológicamente orientada, ha sacado de estos conocimientos la conclusión de que no basta tratar a los enfermos con productos químicos. La terapéutica moderna enfoca todo el hombre, el alma y el cuerpo.

Para el *pastor de almas* resulta de aquí un serio deber; y es el de tomar en consideración no sólo el espíritu, sino también el cuerpo. Los psicópatas no se curan sólo «con moral».

De todo lo que precede fluye naturalmente este gran *principio:*

> Es un deber moral el desarrollar conjuntamente todas las facultades humanas, las corporales y las espirituales,

9. *Körperbau und Charakter,* Berlín-Heidelberg ^{20}1951; trad. esp. *Constitución y carácter,* Buenos Aires 1942. *Medizinische Psychologie,* Stuttgart ^{10}1950.

10. Cf. TH. MUENCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* Dusseldorf ^{3}1948, pág. 82ss.

para poder emplearlas todas armónicamente en el ejercicio de la virtud.

Pecado será, por lo mismo, descuidar, trastornar o abusar de cualquiera de las partes integrantes del ser humano. Indudablemente *la parte superior puede, en ciertas circunstancias, sacrificar la inferior* (cf. Mt 16, 26), pero será siempre para ventaja y perfeccionamiento de todo el ser.

4. *La manifestación del ser total en la acción singular*

Como veremos más tarde, en el acto plenamente humano *(actus humanus)* se expresa la totalidad de la persona. Pero desde el punto de vista fenomenológico hay que distinguir entre dos clases de actos: los que son lisa y llana expresión de la elevación o decaimiento de la persona entera, y los que incluyen aún restos de un estado anterior no del todo superado, y que son índice o de una degradación en curso, o de un remontarse hacia valores más altos que todavía no se han implantado en todas las capas del ser. Pero todo acto libre tiende a abarcar y expresar la integridad del hombre, sea que éste se eleve o que decaiga.

Incluso la conversión, comienzo absoluto que afecta al núcleo mismo de la persona, sólo es posible gracias al vigoroso empeño del compuesto alma-cuerpo. Sin embargo, hay una gran diferencia entre la conducta pura de un hombre íntegramente honesto, cuyos ojos resplandecen de pureza, y el acto singular de pureza de otro que debe trabajosamente sobreponerse a sus tendencias impuras, aún no desarraigadas.

Para Kant, el tipo perfecto del bien moral lo ofrece ese acto difícil que emana de un corazón dominado aún por tendencias contrarias a la virtud. Por lo demás, piensa Kant que el sujeto del bien moral es únicamente «la buena voluntad». Nosotros pensamos diferentemente, y sostenemos que el sujeto de la bondad moral es la persona toda entera, y que el acto virtuoso de la persona totalmente dada a la virtud es inmensamente superior, pues brota de la totalidad del ser, y supone y manifiesta una bondad más radical.

El valor y mérito de un *acto* bueno aumenta en proporción a la tensión de la voluntad que lo lleva a rebasar las energías virtuosas que atesora la persona. Mas el valor de la *persona,*

que es la que propiamente comunica al acto su nobleza, se manifiesta tanto mejor en el acto virtuoso cuanto mayor es la perfección atesorada por todo el ser. *Por lo mismo, al acto singular debe atribuírsele mayor valor y mérito cuanto mejor se exprese en él la totalidad de la persona,* cuanto mayor sea la perfección habitual de la misma. El grado de *caridad habitual* es la medida suprema para apreciar la perfección de un acto.

Volviendo a nuestro ejemplo de la pureza: el acto de dicha virtud que sólo se consigue después de reñido combate, podrá tal vez ser el mayor acto de virtud posible en las circunstancias dadas, *hic et nunc.* Pero hemos de confesar que este acto dificultoso de pureza manifiesta menos virtud que los actos fáciles que realiza una persona completamente pura, pongamos los actos de pureza de la Madre de Dios; el acto difícil muestra un conocimiento menos profundo del valor de la pureza y proporcionalmente una adhesión menos franca y radical. El acto de pureza del que es profundamente puro, aunque conseguido sin combate, es, en todos conceptos, más valioso que el otro.

Por lo mismo sería falso colocar el ideal moral en el continuo *agere contra,* en el continuo batallar contra las inclinaciones. Es, sin duda, un estadio necesario, pero transitorio, debido al pecado original y a nuestra condición de principiantes, mas no da la medida de la perfección. Mientras somos «viajeros» es necesario un grado más o menos elevado de *agere contra,* pues debemos ir adelante luchando para rebasar el límite de perfección hasta entonces alcanzado, sostenidos por la libertad y por la gracia. Pero es evidente que aquí *no se trata de un combate entre las dos partes componentes de nuestra naturaleza, sino de una mutua colaboración* y ayuda entre ambas para alcanzar el fructuoso crecimiento en la virtud, por actos que traduzcan el esfuerzo por alcanzar un grado siempre más elevado. A quien quisiera apoyar su posición kantiana en las palabras del Señor: «El reino de los cielos padece violencia» (Mt 11, 12; cf. Lc 16, 16), lo remitiríamos ante todo a la exégesis que interpreta la violencia padecida por el reino de los cielos como violencia que viene de parte de sus enemigos. La grave amonestación del Señor acerca de la propia abnegación (cf. Mt 16, 24), que sin duda significa la violencia ejercida sobre sí mismo, indispensable para seguirlo, no quiere decir que el cristiano tenga que violentar simplemente su cuerpo o sus facultades sensitivas, sino más bien que *todo el hombre* debe tender al bien, poniendo a contribución todas sus energías y *corrigiendo sus torcidas*

inclinaciones y pasiones, especialmente la soberbia del espíritu. Alcanza el hombre la plena unidad de su cuerpo y de su alma y la perfecta armonía espiritual, y adelanta en la adquisición del bien, sólo por medio de la ascesis y de la abnegación: asemejándose a Cristo crucificado. Mas en este esfuerzo por reducir a la impotencia al viejo Adán (cf. Rom 6, 6; Eph 4, 22), lo que se persigue no es prolongar eternamente la lucha, el *agere contra,* sino *asemejarse a Cristo, modelo del hombre completo.*

5. *La unidad de cuerpo y alma en el seguimiento de Cristo*

La plena realización de esta unidad de alma y cuerpo, y por lo mismo *su armonioso desarrollo, queda asegurada con el seguimiento de Cristo.* Cristo se nos presenta como un hombre en perfecta unidad, *enteramente espiritual* y entregado al Padre, pero también *humanamente sensible* y abierto a todos sus hermanos, los hombres, a todas las alegrías y a todos los sufrimientos del mundo; absorto en la adoración de la majestad del Padre, pero lleno de admiración ante los lirios de los campos. Y *nos invita* a que vayamos a Él con todas nuestras energías. *Él se dirige a todo el hombre:* inteligencia y voluntad, afectos y corazón. Y de la Iglesia, que es la prolongación de Cristo, hay que afirmar que es también una totalidad formada de espíritu y materia. Es a un mismo tiempo visible e invisible; terrena y supraterrena. Tal es también su piedad, que gira alrededor de los sacramentos y sacramentales y del sacrificio del altar. Todo el hombre y toda la creación son invitados a formar el coro de alabanzas a Dios.

Sería muy sospechosa una mística que pretendiera ir directamente a Dios y que no pasara por el culto de la humanidad de Cristo y por el culto visible de la Iglesia.

No hay camino más seguro para realizar esa armoniosa unidad de «alma y cuerpo» que el seguimiento de Cristo viviendo con la Iglesia. El minucioso y cuidadoso control en el empleo de todas las energías, en comparación de esto, no desempeña más que una acción secundaria. La armonía interior del hombre se realiza mucho mejor así, como «a espaldas de la acción» (SCHELER), esto es, como de suyo, *con la incorporación en Cristo de todo nuestro ser,* dándonos de lleno a su fiel seguimiento. Sin duda que es imposible el seguimiento de Cristo si en un acto, juzgado

objetivamente, aparece algún desorden y no es combatido mediante el examen moral, la represión y la abnegación (ascesis). Nuestra debilidad y nuestras caídas, a pesar de generosas resoluciones, prueban la necesidad de poner a contribución la totalidad de nuestras energías, para controlar y desarrollar unas fuerzas, modestas sin duda en sí mismas, pero esenciales.

HEDWIG CONRAD-MARTIUS, *Seele und Leib,* «Hochland» 42 (1949-50) 53-68.
W. GRUEHN, *Religionspsychologie,* Breslau 1920.
—, *Die Frömmigkeit der Gegenwart, Grundtatsachen der empirischen psychologie,* Munster 1956.
M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos,* 1929.
J. LINDWORSKY, *Psychologie de l'ascèse,* París 1937.
TH. STEINBÜCHEL, *Körperkultur im Lichte des chistlichen Gottes- und Weltgedankens,* Dusseldorf 1929.
J. TERNUS, *Die Wiederentdeckung des Leibes in der philosophischen Anthropologie der Gegenwart,* «Bildung und Erziehung» 1936, 90-101.
A. SAND, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen.* «Biblische Untersuchungen 2», Ratisbona 1967.
W. STÄHLIN, *Vom Sinn des Leibes,* Stuttgart 1930.
B. ZIERMANN, *Die Bedeutung der Gefühle für das sittliche Leben,* «Die neue Ordnung» 4 (1950), 318-324.
E. KRETSCHMER, *Körperbau und Charakter,* Berlín [20]1951; trad. esp.: *Constitución y carácter,* Buenos Aires 1942.
R. LIERZ, *Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens,* Munich 1925.
I. KLUG, *Les profondeurs de l'âme,* Mulhouse 1939.
J. LIENER, *Bekämpfung oder Läuterung der Leidenschaften,* «Seelsorger» 20 (1949-50), 162-167.
E. ROTHACKER, *Schichten der Persönlichkeit,* Leipzig 1938.
A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen,* Halle 1933.
H. DRIESCH, *Das Ganze und die Summe,* Leipzig 1931.
—, *Leib und Seele,* Leipzig [2]1922.
E. SPRANGER, *Geist und Seele,* «Blätter für Deutsche Philosophie» 10 (1937), 358-383.
P. TISCHLEDER, *Der Mensch in der Auffassung des hl. Thomas, Das Bild vom Menschen, Festschrift für F. Tillmann,* Dusseldorf 1934, 42-57.
W. SCHÖLLGEN, *Die Leib-Seele-Ganzheit Mensch in heutiger Psychologie,* ibid., 160-173.
R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen,* Maguncia 1935, 151 y ss.
H. HOFFMANN, *Die Schichttheorie,* Stuttgart 1935.
JEAN MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme,* París 1947.
PR. LHERMITE, *L'Image de notre corps,* París 1939.
R. BIOT, *Le corps et l'âme,* París 1939.
A. WILLWOLL, *Seele und Geist, Mensch, Welt, Gott,* Friburgo de Brisgovia [2]1953.
D. FEULING, *Das Leben der Seele,* Salzburgo-Leipzig 1940.
PH. LERSCH, *Die wissenschaftliche Bestimmung des Charakters durch die moderne Psychologie,* «Universitas» 29 (1954) 29-38.

PH. LERSCH, *Estructura de la personalidad,* Barcelona 1952.
G. W. ALLPORT, *La personalidad: su configuración y desarrollo,* Herder, Barcelona ²1968.
H. MUCKERMANN, *Vom Sein und Sollen des Menschen,* Berlín 1954.
TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (I-II, q. 22-48), tomo IV, BAC 126, Madrid.
J. SOLANO, S. I., *El carácter de «oposición» en el seguimiento de Cristo,* «Gregorianum» 37 (1956) 484-506.
G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* Munich 1958.
S. STRASSER, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenolischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens,* Utrecht-Friburgo de Brisgovia 1956.
S. PFÜRTNER, *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische. Untersuchung nach Thomas von Aquin,* Friburgo de Suiza 1958.
J. JACOB, *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem heiligen Thomas von Aquin,* Mödling (Viena) 1958.
F. DESSAUER, *Was ist der Mensch?,* Francfort 1959.
J. M. HOLLENBACH, S. I., *Der Mensch der Zukunft,* Francfort 1959.
—, *Der Mensch als Entwurf,* Francfort ²1959.
P. CHAUCHARD, *Biologie et morale,* Tours 1959.
Semaine des intellectuels catholiques: Qu'est-ce que l'homme, París 1955.

II. EL INDIVIDUO, LA PERSONA Y LA COMUNIDAD, SUJETOS DE LA MORAL

Hemos visto ya que *el sujeto de los valores no es* «la sola buena voluntad», sino *el hombre en su totalidad de alma y cuerpo, con todas las energías que de ellos dimanan.* Mas no se alcanza a descubrir totalmente al hombre si sólo se lo considera en la unidad de sus componentes esenciales. Porque se encuentra siempre *en medio de una multitud de relaciones* en las que realiza los valores de su vida y en las que sus posibilidades interiores llegan a su pleno desarrollo.

Al hombre no se le puede comprender mirándolo como una mónada, sino considerándolo al mismo tiempo como *individuo* y como *miembro de la comunidad.*

1. *Individualidad*

Individualidad humana quiere decir unicidad, realización de una esencia en una existencia única, irrepetible, inintercambiable. Tampoco según SANTO TOMÁS, en cuya filosofía dominan los universales, es el individuo una simple actuación de una idea

universal, pues encierra un valor que la desborda [11]. El idealismo filosófico, basado en este punto en el racionalismo, diluye, por el contrario, al individuo en la universalidad de la idea. *La atención y el interés por el individuo es un postulado esencialmente cristiano.* Desde este punto de vista, se justifica la inquietud de Kierkegaard por la existencia individual.

Individualidad o existencia son dos ideas correlativas, así como universalidad y esencia se corresponden. El considerar exclusivamente lo universal delata una orientación inficionada de panteísmo o de filosofismo, satisfechos con un Dios cuya actividad se limitase a pensar. *Él individuo es el amoroso desbordamiento de la voluntad del Dios creador,* que ama lo individual, aunque haya formado todas las cosas según arquetipos previos: las ideas. *Cada individuo es un pensamiento particular de Dios,* pues para Dios no hay ideas universales como para el hombre. Todo ser individual es un rayo de amor del Dios creador, pero lo es sobre todo la *persona* individual. *Ante Dios, cada persona tiene un nombre, y existe cada persona porque Dios la llamó por su nombre.* Y el nombre con que Dios la llamó fue el nombre de «hijo». Y el amor paternal de Dios para con la persona es un amor inefable; ante nuestro conocimiento limitado, el individuo es inefable, la persona es misterio, enigma insoluble.

Así, cada individuo humano realiza la plenitud de un ser individual. Pero esa plenitud le ha sido dada por Dios con el encargo de cuidarla y con la misión de hacerla producir. Cada persona, mediante el cultivo de los valores morales, ha de aparecer ante Dios con aquellos caracteres irrepetibles e inintercambiables que Él mismo le prefijó.

La persona individual no es un simple «caso especial» del universal, sino *la corporización de la esencia universal con un valor particular propio. Por lo mismo, en su vida moral deberá perfeccionar tanto los valores esenciales como los individuales.* Mas la persona no podrá desarrollar sus talentos individuales si no se apoya sobre los valores y las leyes generales representadas por la comunidad de aquellos que pertenecen a la misma naturaleza. Así, la relación entre individualidad y esencia universal y común arroja este principio: *el individuo debe estar sostenido por la comunidad y debe apoyarse en ella para el cumplimiento de los deberes de su propia vida moral, toda vez*

11. Cf. *De spiritualibus creaturis,* a. 8.

que sólo en ella se le manifestaron los valores y las leyes esenciales y universales. Así, individuo y comunidad no son dos entidades que deban guardar una actitud antagónica. El estudio de la personalidad lo mostrará aún mejor.

2. *Individualidad y personalidad*

La *individualidad* expresa el ser particular que se desprende de lo universal, al mismo tiempo que lo encarna. La *personalidad supone* el ser particular de la *individualidad, pero dice más que ésta.* La individualidad, como tal, es la expresión cabal de un ser completo; *pero sólo la persona puede hacerse cargo de su propio ser y de su pertenencia a la comunidad universal, sin dejar de realizarse independientemente.*

Ser una persona significa, pues, tener la posibilidad de distinguirse de todos los demás, de valorar en su interior las dotes de su propio yo, llegando así a conocer «su íntimo mundo» (SCHELER) en lo más profundo del corazón. Para ello la persona *ha de vivir consigo misma.* De otra forma no podrá relacionarse con el «yo» de los demás. Pero —y esto es lo importante— *la persona no está nunca tan íntimamente consigo misma como cuando, desinteresándose de sí misma, por propio movimiento y determinación, se da a los demás.* En cambio, sólo puede encontrar al «otro yo» guardando su propio mundo interior y el ajeno, es decir, en el respeto y distancia del «otro yo», que no ha de considerarse como simple objeto de conocimiento y de anhelo. Ser una persona significa, pues, de manera general, saber guardar la distancia con los demás, con el «no yo» que tengo ante mí. Y este «*guardar la distancia*» con «otro yo» quiere decir «*respetarlo*». Pero ser una persona significa también saber abrirse consciente al «no yo» por un conocimiento admirativo y afectuoso, que opera cierta transmutación en él *(fieri aliud in quantum aliud).* Es claro que este abrirse al tú, a la persona singular, no puede ser mediante un conocimiento puramente abstracto y referido sólo a la esencia; se requiere una aprehensión concreta, llena de estima, *se requiere la «comprensión», que sólo se realiza plenamente por los actos de amor y de entrega.*

Dos personas no logran encontrarse sino mediante una polarización entre ambas, que conservando siempre la distancia del respeto, las acerca con la donación del amor.

El yo y el tú pueden abrirse recíprocamente y enriquecerse

por una entrega mutua, puesto que cada cual es portador de la riqueza de su individualidad, cada cual lleva consigo el «mundo íntimo» de su propio existir. De una rica y auténtica individualidad es de donde fluye la fuerza para buscarse mutuamente, guardando las distancias y haciendo una donación de sí; *lo que viene a significar que sólo en la donación al tú y en el respeto ante él alcanza la individualidad su plenitud perfecta.*

Así, ni individualidad, ni mucho menos personalidad, quiere decir supremo aislamiento, sino, por el contrario, enriquecimiento, mediante la comunión del tú y del yo, comunión cuya posibilidad se funda en Dios.

> Porque Dios nos ha llamado con un nombre y nos permite igualmente a nosotros darle a Él un nombre, por eso tenemos una individualidad y una personalidad y podemos tratarnos mutuamente como personas.

3. *Persona y personalidad*

Persona quiere decir sustancia espiritual que existe en la realidad y cuya función esencial es abrirse libre y espontáneamente a «otro yo». La *personalidad* es la realización de esta aptitud y función esencial. *Personalidad es, pues, vida íntima que derrama sus riquezas espirituales sobre el mundo ambiente, sobre los demás.*

Si ahora nos preguntamos *cómo y cuándo la persona se hace personalidad,* la experiencia y la misma esencia de la persona nos señala que su crisol no es sólo el contacto y las relaciones con los demás individuos, sino sobre todo sus relaciones con Dios, *su comunión con Él en Cristo* [12]. Mas no se han de pasar por alto las *diversas comunidades humanas* (familia, amistades, sociedad religiosa y civil, Estado), que desempeñan una misión importante en el perfeccionamiento de la persona humana hasta su coronamiento por la personalidad. Debemos preguntarnos, pues: ¿qué es la comunidad?

4. *La comunidad frente a la masa, la organización, la colectividad y la sociedad*

Considerado en la *masa,* el individuo no es mirado como sujeto de ningún valor, ni de ningún deber especial. Cae como

12. Cf D. VON HILDEBRAND, *Liturgie und Persönlichkeit,* Salzburgo 1933.

un átomo en el campo de la acción de la masa, es empujado por ella y se convierte en parte integrante de esa fuerza que empuja o arrastra sin premeditación ni reflexión. El conductor de una masa no busca personas que le ofrezcan la contribución personal de su ser individual y de sus propios valores, sino un haz de fuerzas que se dejen empujar en la dirección que él quiera. El medio principal de agitación de una masa es la sugestión psíquica. «Para conseguir la sugestión de las masas no es indispensable poner en actividad la inteligencia de sus componentes. Pero si el contagio de la sugestión quiere conseguirse imponiendo una opinión, se presupone siempre alguna actividad intelectual» [13].

A menudo, sin embargo, la sugestión de la masa no supone esencialmente una auténtica opinión personal, y aun cuando existe, su contenido doctrinal apenas es comprendido, pues el individuo, sumergido en la masa, lo abraza precisamente bajo la presión de la sugestión exterior. «A la masa le falta ese manantial de la convicción personal que la auténtica persona lleva en su alma y que puede aún saciar a otras almas» [14].

En la masa domina la uniformidad, la irreflexión, se embota la estima de los valores y se excitan los sentidos, que se abren al contagio y sugestión que fluye del uno al otro.

Para la simple organización de una *sociedad o compañía* no se tiene en cuenta, en el individuo, su individualidad ni su carácter personal; no se considera, por lo común, más que su capacidad para desempeñar una función. Tales organizaciones no se inquietan por el valor de la persona, ni por sus íntimas convicciones, sino sólo por el cumplimiento de la función. Las asociaciones utilitarias están animadas por este espíritu; no existen por razones internas y naturales, sino por la libre elección de un fin, para cuya consecución se organizan varios particulares. Cada cual tiene tanta importancia en ellas cuanta es su contribución para el logro del fin libremente prefijado. Ninguno es irreemplazable, y cuando muere, no cuenta ya casi para nada en la asociación; a lo más quedará algún lazo jurídico. ¡Cuán distinta es la situación en una verdadera comunidad! Cuando muere el padre, sigue, a pesar de todo, influyendo poderosamente sobre la familia; sin él no puede ni siquiera concebirse ésta.

El tipo de *sociedad comunitaria* debe ser el que informe a

---

13. E. STEIN, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* v (1922), pág. 224.
14. E. STEIN, o. c., pág. 219.

toda sociedad que se proponga una finalidad espiritual o cultural. Especialmente el *Estado* es el que debe revestir la forma de *verdadera comunidad,* por más que su funcionamiento exija una organización semejante a la de una compañía. Porque si el Estado se aviniera a no ser más que la agrupación de muchos para conseguir un simple fin utilitario, falsearía su esencia y se degradaría. Así, el colectivismo, lejos de ser una auténtica comunidad, lleva todos los caracteres de una simple organización utilitaria. Procede, además, mediante la sugestión psíquica, propia de la masa amorfa, sin la debida consideración por la persona humana.

La sociedad personalista o *comunidad* no resulta de la simple prosecución de un fin utilitario ni vive de la simple organización: *La comunidad es algo preestablecido y dado por la naturaleza social del hombre.* La comunidad es la única que permite al hombre realizar su individualidad y personalidad con toda perfección.

En efecto, la sociedad comunitaria es más que la simple reunión de dos hombres por las relaciones del «tú y yo», propias de la simple amistad. Por eso la amistad exclusivista, privativa, entre sólo dos personas, no puede considerarse como tipo de la verdadera comunidad.

La *comunidad sólo puede concebirse como un «nosotros» que une a las personas individuales en una relación de íntima solidaridad y de íntimo amor.* Lo que no quiere decir ciertamente que la comunidad consista en la simple relación abstracta y teórica con un ente moral llamado comunidad. Se trata de encontrar al «tú» singular dentro del «nosotros»; *sólo se vive la comunidad cuando la cordialidad del amor que se le profesa fluye hasta el «yo» de cada individuo, arropando a todos los miembros en el amor común.* Pero ya se entiende que la sinceridad de este amor no suprime las distancias del respeto que a cada individuo se le debe. Así pues, a través del «tú», el amor se proyecta sobre el «nosotros» que a todos cubre; el íntimo encuentro con el «tú» es contacto con la comunidad con la que se encuentran ligados. *Por donde viene a realizarse una maravillosa unidad en el amor;* pues si amo la comunidad, al «nosotros», tengo que amar con ese mismo amor a cuantos la forman: el «yo» de mi prójimo y mi propio «yo». En cada miembro se encuentra, en cierto modo, toda la comunidad que los encierra. El mutuo amor será amor en la comunidad y a la

comunidad. Cada uno lleva en sí a la comunidad que lo lleva, por eso lucha por ella y se siente responsable de ella. Así culmina el sentimiento de *solidaridad,* que es como el alma de toda comunidad verdadera. Comunidad es cosa completamente distinta de masa y colectivismo; pues «entre sus individuos hay mutua apertura, y la actitud de unos para con otros no es una actitud defensiva ni ofensiva, sino de íntima compenetración, la cual ejerce en su seno un influjo eficaz... Sin esta compenetración sería imposible formar una comunidad» [15]. Dicha actitud será verdadero elemento comunitario si los individuos no se limitan a considerar su responsabilidad para con las personas individuales, sino que tienen siempre en cuenta la responsabilidad para con la comunidad, que es el lazo que los mantiene unidos en el «nosotros».

La comunidad no es la simple multiplicidad de los individuos que se ligan con un mutuo compromiso: *la comunidad tiene fundamento esencial propio, tiene forma y vida propias.* Mas no puede tener conciencia de sí misma por faltarle un «yo» personal. Ya veremos cómo Cristo es cumplidamente el «Yo» del cuerpo místico. La comunidad no tiene conciencia de sí misma sino por los individuos y en los individuos, y solamente por ellos puede obrar.

5. *La persona y la comunidad, sujetos de valores morales*

Del hecho de que la comunidad no posea un yo personal y propio, y de que no forme una auténtica «persona colectiva», como pretende Scheler, no se sigue que la comunidad como tal no sea sujeto de especiales valores, y aun de valores morales, al igual que sus miembros. *Los valores morales de la comunidad toman cuerpo en el «espíritu objetivo», en las obras* de arte, poesía, filosofía, etc.; y sobre todo *en los individuos marcados con el sello de la comunidad.*

Merced a la comunidad, se desarrollan y mantienen los valores morales, no sólo los del «hombre cualquiera», sino también los de la personalidad ya desarrollada. El influjo es recíproco: «la comunidad no consigue su desarrollo perfecto mientras no cuente entre sus miembros con personalidades que dejan huella; pero, inversamente, la personalidad no puede llegar a su perfecto

15. E. Stein, l. c., pág. 192.

desarrollo mientras no encuentre o forme la comunidad que reclama fundamentalmente su naturaleza» [16].

Vale esto en el caso de la personalidad madura; con mayor razón en la de los niños, que apenas si está formada, y en la de los adultos aún no maduros moralmente. Los niños, y aun muchos adultos, al obrar bien no siempre se basan en un conocimiento propio e independiente del valor moral de lo que hacen: dependen más bien del acervo moral de la comunidad. Cuando en ella se viven auténticamente los valores, el conformismo social en materia de actos honestos y virtuosos adquiere una gran importancia, aunque no se consideren dichos valores. Este conformismo no puede compararse con la imitación de acciones inmorales, provocada por un ambiente depravado. No puede ser comparado, sobre todo, con las acciones provocadas por el contagio de los bajos instintos de la masa. Hay aquí la misma diferencia que existe entre una fuente venenosa y una fuente pura. Además, las acciones buenas que obedecen nada más que al *ambiente social y que no proceden de una valoración personal,* suponen la múltiple valoración hecha por la comunidad de la que es miembro el sujeto, valoración que aunque no haya adquirido su pleno desarrollo en el individuo, hará que su acción repose sobre su voluntad personal de realizar esos valores. En todo caso, cuando el individuo realiza acciones virtuosas llevado por la simple imitación social, está en el camino más directo y expedito para llegar al conocimiento personal de los valores. *Cuando una comunidad vive toda ella conforme a los valores morales, conduce naturalmente al recto conocimiento de ellos;* al paso que si la conducta de la misma es contraria a esos valores, la imitación social da lugar, sin género de duda, a una baja moralidad, nunca al conocimiento de los valores. Puede decirse con Bergson que la moralidad tiene también una fuente social [17].

El conformismo social, esencialmente distinto del contagio psicológico, va, de suyo, orientado hacia la adquisición consciente de los valores, y a menudo los contiene ya en germen; en todo caso, esto se hace intencionalmente, si no en virtud de una intención explícita del sujeto imitador, por lo menos en razón del carácter general de las acciones comunitarias. Efectivamente, la comunidad, portadora de los valores morales, *aspira a despertar*

16. Gerda Walther, en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* vi (1923), pág. 107.
17. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* París [11]1934.

en todos sus miembros las aptitudes morales que en ellos duermen; cosa muy distinta del contagio de masa, que sólo busca cómo excitar los sentidos.

Cuán amplia sea la parte que le corresponde a la comunidad en el desarrollo de los valores morales del individuo, lo podemos rastrear comparando la elevación a que puede llegar el que pertenece a una comunidad elevada con la que alcanza el individuo de una comunidad inferior. Las más elevadas iniciativas y los esfuerzos personales más enérgicos del individuo que pertenece a una agrupación inferior no alcanzarán a adentrarlo en el mundo de los valores tan plena, profunda e intensamente como las del que es miembro de una comunidad ideal. Con lo que vamos diciendo no queremos zanjar la cuestión del mérito que asigna Dios a cada esfuerzo. Pero sostenemos que es mejor el hombre que vive en una sociedad sana, que el que vive en un ambiente degenerado, aunque supongamos que ambos realizan igual esfuerzo. El adelanto en la virtud, o los actos que la demuestran, los realiza él, pero es la comunidad quien los procura.

6. *Los individuos y el cuerpo místico de Cristo, sujetos de valores morales*

Los principios a que hemos llegado se aplican maravillosamente a la personalidad cristiana del que es miembro del cuerpo místico de Cristo. El *cuerpo místico de Cristo* es una comunidad de orden sobrenatural, que goza de un ser absolutamente propio. Sin duda que, ante Dios, la comunidad del cuerpo místico forma un todo completo, amado en sí mismo; aunque ese amor presupone el amor a las personas que la integran, y muy particularmente el amor a Cristo

El cuerpo místico tiene, como las otras comunidades, un órgano real y visible de dirección: uno de sus miembros ocupa el lugar de Cristo. Pero hay más: es de Cristo mismo de donde parte la dirección fundamental y la fuerza de acción de cada miembro, pues es Él el órgano director nato y la fuente de las internas energías.

Cristo obra en cada uno de los miembros de su cuerpo místico y *trabaja muy particularmente para formar en él la actitud espiritual genuinamente social.* Él guarda en el más alto grado posible las *exigencias de la solidaridad;* Él piensa y siente con todos y cada uno, con todos y cada uno obra y sufre. A todos nos

ha hecho solidarios del sacrificio expiatorio de la cruz, y en forma tan íntima y profunda que apenas podemos comprender. Cristo se considera amado o perseguido en sus miembros: «¿Por qué me persigues?» (Act 9, 4). «En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). Esto es mucho más que un simple sentimiento de solidaridad: es la más íntima compenetración. *Nuestras buenas obras son, en definitiva, obras que proceden de Cristo,* y por Él y en Él, de todo el cuerpo místico; en Él encuentran la fuente de la gracia, su profundo centro vital, su dignidad, en Él la *fuente del conocimiento de los valores,* pues su palabra y ejemplo nos abren los ojos para conocer el bien; como verdad eterna es Él el último fundamento sobre el que se apoya todo conocimiento de los valores.

Cristo vive y obra en nosotros, no ya únicamente de tú a tú, sino también mediante la comunidad del cuerpo místico: en los sacramentos, en la enseñanza y en los ejemplos de la Iglesia. Y todo cuanto hacemos, lo toma como suyo y lo une a la plenitud de su cuerpo místico, dándole mayor eficacia. Por eso pudo decir san Pablo que «quería completar en su cuerpo lo que faltaba al cuerpo de Cristo, que es su Iglesia» (Col 1, 24). La pasión de Cristo confiere a la Iglesia absolutamente toda la plenitud que procede de la cabeza; mas aquella plenitud que sólo puede alcanzarse en los miembros y por los miembros, únicamente la obtiene gracias a nuestros sufrimientos. Así quiere Cristo, mediante nuestro amor, no sólo provocar en la comunidad de la Iglesia una respuesta de amor siempre nueva, sino también, a través de nuestras acciones hechas con su gracia, aumentar en la Iglesia el tesoro y la plenitud de la gracia y así, en cierto sentido, aumentar su propia plenitud.

No es, pues, posible calificar a la Iglesia de «persona colectiva» en sentido estricto, como pretende SCHELER. Cristo, aun sin la Iglesia, es una persona, con su Yo único y singular. Sólo en un sentido muy análogo puede hablarse de la prolongación de su Yo, aunque es posible cierta atribución idiomática de Cristo a su cuerpo místico. (Mas no en el mismo sentido de la unión hipostática, en donde se verifica precisamente la unión en la persona del Verbo.)

Según GERDA WALTHER, la persona se caracteriza por tener «un yo propio, centro de voluntad y centro de autodeterminación». La voluntad personal se determina por un movi-

miento que procede del interior. Otra persona sólo puede obrar sobre ella desde fuera, por el ejemplo, la palabra y el amor. Pero de ninguna manera se puede decir que por este influjo la voluntad de una persona se cambie en la voluntad de otra, aun tratándose de personas que, por el afecto que se profesan, forman una íntima unión. Pues precisamente esta unión no puede proceder sino de la propia voluntad personal que permanece íntegra. El influjo de la voluntad de Cristo mediante el cuerpo místico mira a la voluntad individual de cuantos no son Él. Pues aun supuesta la acción eficaz de la gracia, *cada miembro del cuerpo místico es y permanece siendo en sí persona distinta de Cristo.* Él es, sin duda, el centro de energía y de acción de su cuerpo místico, mas no es centro de volición y de autodeterminación o de atribución de cada uno en la misma forma en que lo es de su persona propia y singular. Pero es claro que, para su cuerpo místico, es infinitamente más que un simple centro de dirección. En el orden natural no hay posibles analogías. Pues obra no sólo desde fuera como su fundador y guía; su acción procede también de dentro: su propio movimiento pasa a través de la *gratia capitis,* unida íntimamente con su vida y su voluntad personales. Por medio de su gracia capital obra Cristo sobre los demás asimilándolos a su propia naturaleza, pero esa acción es también invitación que procede de su amorosa voluntad. Precisamente la gracia de Cristo no es un desbordamiento natural e impersonal. Cristo, como cabeza, reparte su gracia por determinación de su Yo personal. Mas esta gracia no obra ineludiblemente la determinación personal del individuo, ya que cada uno de los miembros puede colaborar con ella o rechazarla, conforme al impulso de su propia voluntad, de su propio yo. Aunque la colaboración voluntaria será una misteriosa participación de la libertad del mismo Cristo.

Cierto que en la sola persona de Cristo están unidas dos voluntades, la divina y la humana, pero no hay más que un yo central; mientras que en la unión moral entre la voluntad de Cristo y la del miembro de su cuerpo místico quedan dos centros volitivos y dos «yo» que ocupan su puesto respectivo.

Para el cristiano, estar bajo el dominio de la gracia quiere decir estar unido en cierto modo hasta físicamente (en forma accidental) con el centro de autodeterminación de Cristo y participar de su poder. Mas no es estar unido e identificado con el «yo» de Cristo, centro de autodeterminación. Puede decir, sin

duda, que Cristo vive en Él; mas sería un desatino pretender equiparar su yo personal y centro de atribución con el yo personal de Cristo. Tampoco la Iglesia, como cuerpo de Cristo, vive propiamente en el yo de Cristo, sino conjuntamente en el yo de la cabeza, que es Cristo, y en el de cada uno de los miembros.

Todos los valores sobrenaturales del cuerpo místico, o sea todas las buenas obras de los miembros, vienen coproducidas por la persona de Cristo, mas las acciones de los miembros no están realizadas por el yo de Cristo, aunque sí provocadas por su voluntad y facilitadas por el poder realizador de su gracia; mas es del yo, centro de volición y de autodeterminación del individuo, de quien proceden las obras. *Hay que distinguir, pues, el sujeto de los valores morales, la fuente de energía y el yo, centro de atribución, productor del acto. Cristo,* cabeza del cuerpo, por una parte, y *la Iglesia,* cuerpo místico por otra, *cargan con nuestras buenas o malas acciones, pero de diverso modo.* Nuestras malas obras no proceden del poder realizador de Cristo, ni tampoco de su yo. Pues no podemos decir que sean un «sí» a la solicitación de Cristo; son siempre un «no». Mas, puesto que son, a pesar de todo, «respuesta» que se le da y que se le da por un miembro de su cuerpo místico, no lo pueden dejar indiferente, pues no llegan hasta Él como obras de un extraño; le llegan realmente de uno de sus miembros; le alcanzan como a cabeza del cuerpo; por eso está escrito: «llevó sobre sí nuestras iniquidades», no por cierto como culpas propias (la culpa procede exclusivamente del yo, centro de atribución productor del acto), sino como carga propia.

La Iglesia, concreción histórica del cuerpo místico de Cristo, carga con la culpa y el peso de los pecados de cada uno de sus miembros en la medida en que los pecados de unos proceden de los de otros. En esta forma no puede decirse que Cristo cargue con algún pecado, pues de Él no puede proceder sino el bien y la virtud. Y al decir que la Iglesia carga con las culpas de sus miembros, se entiende que es en cuanto los pecados de los unos son en cierto modo causa y raíz de los pecados de los otros; no se quiere decir que la Iglesia como tal cometa el pecado. La Iglesia de suyo es santa y no puede pecar. Propiamente hablando, el autor del pecado es el miembro pecador que lo comete. Pero todo pecado es, de suyo, fuente de otros pecados, y precisamente en la medida en que es una rebelión responsable. De donde se infiere que pueden ser muchos los que a causa de sus

malas obras o de sus culpables omisiones del bien, tengan que responder ante Dios de cada nuevo pecado y sobre todo de cada falta involuntaria que se inserta en el pasivo de la comunidad de los fieles y que obra un cercenamiento de valores morales y causa demérito.

Nada tan misterioso como esta compenetración moral de los fieles. Vasos comunicantes para el bien, pero desgraciadamente también para el mal, el cual prolonga sus estragos dentro de la comunidad en un radio de magnitud insospechada. El conocimiento de esta verdad ha de hacer brotar un *profundo sentimiento de humildad;* y, junto con la humildad, la *gratitud más honda para con la comunidad de la Iglesia, que nos posibilita la práctica del bien, pero gratitud sobre todo para con Cristo.* Mas si una justa alegría invade el alma ante la prolongada acción que alcanza el bien, un profundo *espanto* abate al alma ante los *prolongados efectos del pecado.* Sus terribles efectos llegaron a Cristo, centro de la humanidad, cordero inmaculado, incapaz de pecado, que tuvo que cargar con el peso de todas nuestras iniquidades.

F. Tillmann, *Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu,* Dusseldorf 1919.
A. Wikenhauser, *Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* Munster 1937.
H. Seesemann, *Der Begriff* «koinonía» *im Neuen Testament,* Giessen 1933.
E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas,* Munich 1932.
R. Linhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin,* Friburgo de Brisgovia 1932.
G. Marcel, *Être et avoir,* París 1935.
E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire,* París 1935; *Manifeste au service du personnalisme,* París 1936; *Qu'est-ce que le personnalisme?,* París 1947; *Le personnalisme,* París 1949.
N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence, solitude, société, communauté,* París 1936.
H. de Lubac, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme,* París 1938.
G. Madinier, *Conscience et amour,* París 1938.
G. Lebon, *Psychologie des foules,* París [41]1939.
Ch. Baudoin, *Découverte de la personne,* París 1940.
C. M. Travers, *La valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin,* París 1946.
A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus,* Heidelberg 1954.
E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch,* Salzburgo [2]1935.
P. Wilpert, *Der einzelne und die Gemeinschaft,* Donauwörth 1949.
—, *Das Ideal der Persönlichkeit,* Paderborn [3]1925.

F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten,* Innsbruck 1921.
—, *Wort und Liebe,* Ratisbona 1935.
—, *Das Wort ist der Weg,* Viena 1949.
Th. Steinbüchel, *Umbruch des Denkens,* Ratisbona 1936.
—, *Religion und Moral im Lichte christlicher Existenz,* Francfort del Main 1951, especialmente pp. 153-230.
—, *Philosophische Grundlegung,* Tillmann: *Handbuch der Sittenlehre* I, 1, 337 ss.
E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch,* Berlín 1937, 326 ss.
M. Müller OFM, *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft,* Friburgo de Brisgovia 1954.
M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Halle [3]1927, 284 ss (trad. castellana: *Ética,* 2 vols., 1941 y 1942).
E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften,* 2.ª parte: *Individuum und Gemeinschaft, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* tomo v (1922) 116-283.
Gerda Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* vi (1923), 1-158.
Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft,* Berlín-Leipzig [3]1924.
W. Steinberg, *Der Einzelne und die Gemeinschaft. Eine Einführung in die Sozialpsychologie und die Gemeinschaftsethik,* Munich 1951.
F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft,* [5]1922.
Cl. Münster, *Mengen, Masse, Kollektiv,* Munich 1952.
W. Rest, *Heimkehr zum Menschen: Studien über Grund und Wesen von Mensch und Mitmensch,* Warendorf de Westfalia 1946.
P. Reiwald, *Vom Geist der Massen, Handbuch der Massenpsychologie,* Zurich 1945.
W. J. Revers, *Persönlichkeit und Vermassung. Eine psychologische und kulturanthropologische Studie,* Wurzburgo 1947.
R. Guardini, *Welt und Person,* Wurzburgo 1939.
—, *Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins,* «Hochland» 47 (1955), 24-234.
—, *Unterscheidung des Christlichen,* Maguncia 1935, 56 ss.
Th. Haecker, *¿Qué es el hombre?,* Guadarrama, Madrid 1961.
E. Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen,* Nuremberg 1952.
L. Soukup, *Grundzüge einer Ethik der Persönlichkeit,* Graz 1951.
N. Berdjajew, *Das Ich und die Welt der Objekte.* Darmstadt, s. a.
—, *Existenzielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* Munich 1951.
J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme,* París [2]1950.
P. L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme,* París 1952.
G. Thils, *Théologie et réalité sociale,* Tournai-París 1952.
J. Delesalle, *Essai sur le dialogue,* París 1953.
A. Marc, *Personne, société, communauté,* «Revue Philosophique de Louvain», t. 52 (1954) 447-461.
B. Häring, *Selección y masa,* en *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona 1964.
J. Endres, *Der Mensch als Mitte,* Bonn 1956.
H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* Stuttgart 1957.
H. Bouillard, *Die Problematik der Anthropologie Karl Barths,* «Dokumente» 14 (1958) 11-17.

H. CHRISTMANN, *Lebendige Einheit. Vom Gottmenschentum Christi und der Christen,* Salzburgo 1959.
J. BODAMER, *Der Mensch ohne Ich,* Friburgo 1958.
S. TROMP, S. I., *De Christo capite mystici corporis,* Roma 1960.
S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi,* Dusseldorf 1960.
H. BERGMANN, *Auf dem Wege zur Personlichkeit. Wesen, Wert und Recht der Individualitat,* Limburgo 1964.

7. *La culpabilidad colectiva y la responsabilidad en el medio ambiente*

En las numerosas polémicas de la posguerra sobre culpabilidad colectiva se omitió el hacer las necesarias distinciones. Respecto de una culpabilidad social hemos de distinguir entre culpabilidad religiosa, moral y jurídica, o más exactamente entre: 1. La culpa moral *a)* ante el tribunal de Dios, *b)* ante el tribunal de la conciencia humana; y 2. La culpa jurídica como fundamento *a)* de los castigos y *b)* de las reparaciones.

1. Vimos ya cómo *se entrelazan las culpabilidades* al tener en cierto modo su fuente en la comunidad, y cómo la culpa de uno de los miembros del cuerpo místico de Cristo alcanza a toda la comunidad religiosa, hasta el punto de que el mismo Cristo tuvo que cargar con el peso de las culpas de cada uno; ellas lo condujeron a la muerte en la cruz. Añadamos a esto la omisión de actos buenos, y aun heroicos que hubieran debido realizarse, si no en virtud de la ley general, sí en razón de las gracias particulares conferidas a cada uno. La omisión de tales actos puede constituir para la comunidad una dolorosa pérdida de méritos. Los modernos estudios de sociología religiosa arrojan abundante luz sobre el dilatado alcance que en sus efectos puede tener la ausencia de un espíritu de solidaridad colectiva. A la larga, tanto el individuo como los grupos sociales sólo pueden protegerse contra el materialismo del ambiente con un esfuerzo activo y aunado por conseguir un cambio. Quien no se alista en la solidaria lucha en pro del reino de Dios, se entrega a la funesta solidaridad del mal.

Sobre todo los que han recibido de Dios «cinco talentos», son responsables de la salubridad del ambiente y del estado de la comunidad en conjunto.

Mas no le toca a la comunidad humana emitir un juicio acerca de estos dones individuales, ni sobre el culpable descuido en

emplearlos. No se extiende hasta allá su competencia. El tribunal secreto de la penitencia funciona siempre en la Iglesia (y para perdonar). Dios, a buen seguro, nos pedirá cuenta de todas esas negaciones y nos pondrá ante los ojos sus funestas consecuencias para la comunidad. Aun en el caso de una *falta sancionable por un tribunal humano,* a éste le compete la sentencia sobre los efectos sociales sólo en la medida en que el culpable debió y pudo prever esas consecuencias (como en los actos de seducción o escándalo). Es muy posible que uno pueda probar ante los tribunales que en realidad no previó las consecuencias y que, sin embargo, tenga que dirigirse a Dios diciéndole: *ab alienis parce servo tuo.* ¡Ten compasión de mí, Señor, porque habiendo descuidado las gracias abundantes que me dabas, me he hecho culpable de las faltas ajenas!

Una comunidad puramente humana y terrena (por ejemplo, el Estado) no tiene autoridad para juzgar sobre las consecuencias espirituales e internas de las faltas de un particular. Además, estamos tratando aquí de faltas originadas no por una voluntad colectiva, sino individual. En el caso de *una falta que arrastra necesariamente consigo las faltas de otros,* sin duda que el primer culpable ha de ser enérgicamente condenado, mas no los otros, *pues donde hay necesidad no hay falta alguna,* ni tampoco colectiva.

2. *Jurídicamente es susceptible de castigo una falta sólo cuando ha sido cometida libremente por un individuo o por muchos de común acuerdo.*

Sólo la *complicidad realmente libre y eficaz cae bajo las sanciones de la justicia.* No puede hablarse de culpabilidad colectiva sino cuando *cada uno de los miembros de una sociedad se ha hecho culpable de una misma acción punible.* Habrá, pues, culpabilidad colectiva cuando haya culpabilidad individual común.

Si una comunidad, por medio de sus autoridades, contrae obligaciones, u ocasiona perjuicios culpables, puede hacérsela responsable en su totalidad de esos perjuicios, según los principios generalmente admitidos.

Mas la *restitución* a que podrá estar obligada toda la comunidad nacional no ha de pesar discriminatoriamente sobre tal o cual individuo, fuera del caso comprobado de que se haya hecho especialmente culpable de alguna falta. Si no es admisible atribuir una culpabilidad colectiva a toda una nación, los ciudadanos, sin embargo, han de reconocer ante las naciones los crímenes de sus dirigentes y de las grandes masas seducidas, y han de estar dispuestos a contribuir a las reparaciones impuestas, conforme a sus posibilidades. Claro es que los Estados vencedores deben tener también en cuenta las injusticias y perjuicios por ellos causados. Pero repetimos que los individuos tienen el derecho de rechazar la acusación de culpabilidad personal, no habiendo con-

tribuido positivamente a actos culpables. Sin duda que ante Dios debe preguntarse cada cual, con toda humildad, si no había podido impedir muchos males, mostrándose más dócil y obediente a sus divinos llamamientos. La nación como tal, como comunidad nacional, no ha de ceder a la tentación de disculparse ante Dios, por más que pueda rechazar la competencia de sus acusadores humanos para juzgar su culpabilidad moral.

Nuestro siglo ha vivido la tremenda realidad de que grandes partes de pueblos enteros han sido utilizadas abusivamente para la comisión de los más horrendos crímenes. Esto obliga a moralistas y educadores a prestar más atención que hasta ahora al problema del *influjo del medio ambiente.* Desde la familia hasta la nación existe una solidaridad natural querida por el Creador. La historia de la salvación nos enseña que la solidaridad natural o desemboca en la solidaridad salvadora en Cristo, o es absorbida por la colectividad de Satanás. Para que la corriente de la solidaridad de la perdición no los arrastre inmediatamente deben los hombres, sobre todo los que forman la *élite* (o sea, aquellos que por sus especiales talentos tienen una especial misión y responsabilidad para con la comunidad) abrirse resuelta y conscientemente a la auténtica solidaridad de la salvación.

Mientras los hombres no comprendan el beneficio, el peso y la labor que representa un buen ambiente para la familia, el vecindario, el taller, las diversiones, la difusión de la opinión; mientras no hayan sido educados en un sentimiento y una actitud que abarque todos los ámbitos de la solidaridad, seguirán sin efecto todos los esfuerzos que se intenten para despertar una responsabilidad consciente y corresponsabilidad en el ámbito de la política nacional y supranacional. Señalemos de paso la correlación entre la solidaridad y la subsidiaridad, las dos columnas básicas de la doctrina social católica: la solidaridad procede de abajo hacia arriba. Todo intento de estructurar la sociedad o comunidad desde arriba solamente acaba por establecer una simple organización o colectividad.

Pío XII, *Alocución sobre el derecho penal internacional,* AAS 45 (1953) 730-744.
G. Schuster, *Kollektivschuld,* «Stimmen der Zeit» 139 (1946-47) 101-117.
W. Schöllgen, *Schuld und Verantwortung,* Dusseldorf 1947.
R. Egenter, *Gemeinschuld oder Strafhaftung, Theologie der Zeit* I, 1947, 114-136. Cf. «Wort und Wahrheit» 4 (1949) 137 y ss.
O. Schilling, *Über Kollektivschuld,* en «Theol. Quartalschr.» 127 (1947) 209-215.
N. Seelhammer, *Zur Frage der Kollektivschuld,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 59 (1949) 38 y ss.
Y. Congar, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives,* «Vie Intellectuelle» 18 (1950) 259-284; 387-407.
J. Beumer S. I., *Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht,* en «Theol. und Glaube» 3 (1953) 81-102.
M. Pribilla S. I., *Oradour,* «Stimmen der Zeit» 152 (1953) 60-65.
F. König, *Kollektivschuld und Erbschuld,* «Zeitschr. f. kath. Theol.» 72 (1950) 40-65.
K. Jaspers, *Das Kollektiv und der einzelne,* «Universitas» 12 (1957) 113-120.
H. Carrier, *Les accusations collectives sont-elles fondées?,* «Revue de l'Action populaire» 132 (1959) 1029-1042 (Cf. el cuaderno completo).

J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt,* Bonn 1958.
W. Weber, *Der Einfluss der sozialen Umwelt auf das religiös-sittliche Verhalten,* «Theologie und Glaube» 52 (1962) 176-189.
P. Simon, *Gibt es eine Kollektivschuld?,* «Hochland», t. 34 (1937) 295-305.
R. D'Harcourt, *Responsabilité collective allemande,* «Études», t. 248 (1946) 172-196.
C. Germain, *Le problème de la responsabilité criminelle de tout un peuple,* «Revue Dominicaine», t. 51 (1945) 338-353.
J. L'Huillier, *Criminalité collective et responsabilité individuelle,* «Terre humaine» 26 (1953) 65-75.
M. Zalba, *Aspectos morales de la responsabilidad colectiva,* «Religión y cultura» (1960) 407-427.
J. Sagüés, *Alcance de la expresión «Pecado Colectivo»,* «Est. Ecles.» 36 (1961) 303-321.

III. EL HOMBRE EN SU DIMENSIÓN HISTÓRICA

Las consideraciones precedentes nos han mostrado al hombre en medio de la comunidad, que condiciona sus actos morales, y dentro de la cual, a su vez, produce efectos enormes y profundos.

Tócanos ahora trazar la estampa del hombre dentro de la dimensión de la historia, que es culminación del pasado y del futuro en el *ahora* actual del momento presente, instante de prueba y combate en el que el hombre ha de decidirse, iluminado por la luz de las grandes épocas de salvación, entre los dos polos del principio y del fin.

1. *Historicidad del hombre*

Historicidad del hombre quiere decir tensión humana entre el ser y el devenir[18]. Muévese el hombre dentro de la historia, mientras no ha llegado a su fin eterno y definitivo, al que se encamina por el devenir, por el crecimiento en el bien o en el mal. «La primera ley de la condición fundamental del hombre es el estar siempre en vías de realización: el hombre está siempre en marcha hacia su totalidad, hacia sí mismo, hacia una integración cada vez más perfecta»[19].

El devenir del hombre no se realiza nunca por un *fieri* funda-

18. A. Delp, *Weltgeschichte,* «Stimmen der Zeit» 138 (1940-41) 247.
19. Idem, l. c.

do únicamente en sus propias energías intrínsecas; *su crecimiento está condicionado por el tiempo y el espacio y depende del ambiente histórico.* Su atención ha de concentrarse a cada instante sobre el momento actual, sobre el *kairós* que le toca vivir, sin perder de vista el sentido y finalidad total de la historia.

La historia no se comprende sino considerando el ahora actual en su relación con el principio y el fin. El ahora histórico (que en el lenguaje de la Sagrada Escritura es el *kairós*, el momento de gracia y de prueba concedido por Dios) está en tensión entre el pasado y el futuro. El pasado entra en el ahora de cada hombre como una «suerte». La herencia del pasado, herencia biológica, cultural, religiosa y moral, es elemento que recibimos ya elaborado, pero que reclama la acción de nuestra libertad en el ahora actual, para que le imprimamos nueva forma personal y responsable[20]. A cada momento actual la «suerte», tejida con las realizaciones de los que nos precedieron, fuerza y llama a la libertad a tomar una posición. Nuestra libre voluntad tiene que trabajar con estos elementos, herencia histórica de lo pasado, con esta «suerte» que nos ha tocado, que posibilita, pero que también restringe nuestro destino. Y dentro del margen de libres determinaciones que aún ofrece, debe ir tomando las propias en cada caso particular. Mas al tomar una determinación en el *kairós* traspasamos al porvenir esta misma herencia histórica recibida del pasado, pero transformada y como fruto de la propia libertad. Así, en el «ya» presente de su historia ha de responsabilizarse el hombre de su pasado y del de sus antepasados, y reelaborarlo. Y será precisamente así como se hará responsable del porvenir. La herencia del pasado condiciona siempre la decisión presente. En ella se hace voz el llamamiento de Dios. La decisión presente marcará ya el porvenir, limitando los contornos de futuras decisiones.

Piénsese por un momento, desde este punto de vista, en la virtud de la penitencia. No puede el hombre, en su existencia histórica, adelantarse simplemente al porvenir para asegurarlo; pero sí puede reordenar y reformar el pasado. Sólo con una acción decidida contra los obstáculos acumulados en el pasado puede abrirse el camino seguro para una vida moral futura. Pero no es menos cierto que sólo podrá superarse un pasado culpable, orientando rectamente el porvenir. Correlatividad del arrepentimiento y del propósito.

---

20. «Asimismo, aquella comunidad que llama señor suyo al Espíritu y salvación a su promesa — comunidad religiosa —, sólo es comunidad si sirve al Señor en las cosas corrientes y sencillas, en las que no ha escogido, sino que así le son enviadas; si no abre paso a la promesa a través de las zarzas de esta hora inexorable» (M. BUBER, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950, p. 243).

Para su actuación histórica, *necesita el hombre conocer sus fuerzas y sus propias condiciones y las del ambiente, para poder así condicionar y dominar su porvenir.* La acción que realmente sintetiza la historia del individuo, su acción histórica, es sólo aquella en que se conjuga la actividad individual con la gracia especial, ofrecida por Dios en el *kairós*, y que tiende a realizar las leyes generales del ser y a hacer culminar el pasado y el futuro en el presente actual. Así como el presente sólo lleva su sello histórico auténtico en virtud de la referencia espiritual del hombre al pasado y al futuro, así también la individualidad creadora sólo realiza algo decisivo en la historia cuando se apoya en las leyes generales de la naturaleza. De faltar el sello del presente y el sello del individuo creador, no tendríamos «historia», sino simple sucesión uniforme; de faltar el torrente majestuoso del pasado que se lanza al porvenir, o las leyes trascendentes y esenciales del ser, tendríamos mera discontinuidad, o sea meros esbozos de historia en momentos disociados.

2. *Historia y trascendencia*

En cada una de sus acciones se encuentra el hombre suspenso entre el pasado y el futuro, aunque trascendiendo el tiempo, pues en el ya presente está dialogalmente orientado con cada uno de sus actos morales hacia el Dios eterno, ya que son un «sí» o un «no» a su llamamiento. En el momento histórico de cada uno se encierra el llamamiento de Dios a una acción también histórica. Y la respuesta, en último término, se endereza siempre a ese Dios suprahistórico, que está por encima de la historia, dominándola. Así, la historia de cada momento, la del *kairós* individual, cae bajo la trascendencia. También la historia universal será realmente historia si guarda su relación con la trascendencia de Dios. La historia es verídica y auténticamente humana si se encierra en un principio y en un fin. Pues si al principio se coloca el azar, o una ciega y fatal evolución, sin un legislador y un organizador, o si al fin nos encontramos de nuevo con el acaso o una eterna palingenesia, resultará que la historia es un producto del azar o de un pavoroso devenir. Lo que da grandeza de historia al existir y al obrar del hombre, es la palabra de Dios que inicia su existencia y su historia, es el jui-

cio final que la ha de cerrar: «*En el principio era el Verbo... todo fue hecho por Él, y sin Él nada ha sido hecho*» (Ioh 1, 1s). Esto es lo que da grandeza a la historia, el que la Palabra de Dios la inicie y la confíe al hombre para que la desarrolle. Con cada acontecimiento histórico habla Dios al hombre; es deber de éste escuchar lo que Dios quiere decirle. Quien aplica el oído a la historia, escucha a Dios. El Verbo creador inicia la historia; toda le está presente y sólo mediante Él puede llegar a su conclusión. Esta profunda dimensión de la historia se agiganta infinitamente con la entrada del mismo Verbo o Palabra de Dios en el marco de la historia humana, pues «*el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Ioh 1, 14).

3. *Historicidad de Jesucristo*

Es ésta una realidad que apenas podemos expresar con palabras. Hízose Dios hombre en el momento histórico, en el *kairós* predispuesto por el Padre y realizado libremente por los hombres. Haciéndose hombre en un pueblo histórico, abrazó sus relatividades de tiempo y de lugar. La entrada de Cristo en la historia del mundo es un acontecimiento que de tal manera se ha impuesto a la humanidad, que ya no es posible tomar una decisión haciendo caso omiso de Él[21].

En todo momento de su historia tiene que tomar el hombre posición frente a Cristo. Aun el simple hecho de desentenderse de este acontecimiento capital de la historia, implica de suyo una actitud de enormes consecuencias.

Dentro de nuestro actual presente continúa Cristo obrando sin cesar, aun cuando ya haya entrado en su gloria, *mediante el influjo de su gracia;* este influjo no cae bajo la historia. Pero hay otro influjo auténticamente histórico: es el que ejerce *en la Iglesia y por la Iglesia.*

Con su segunda venida y con el juicio final pondrá Cristo término a la historia. Entonces pondrá en manos del Padre todas las cosas (cf. 1 Cor 15, 24). Al entrar en el cuadro de la historia, se constituyó Señor de ella; justo es que, habiendo presidido su comienzo, presida también su término, pronunciando la última palabra.

21. Y si aún hoy día hay en el mundo seres humanos que nada saben de Jesucristo, se debe a la actitud hostil que muchos han tomado contra Él y contra su mensaje. Pero en un sentido radical y ontológico puede decirse que cualquier actitud de aquellos que no conocen a Cristo como Señor y centro de la humanidad, se relaciona en algún modo con Él.

Cristo quiso abrazarse con el peso del pecado de Adán, lo que muestra cuán profundamente entró en la historia humana. La caída de Adán desató un torrente de males que azotó a la humanidad anterior a Cristo, y cuando éste vino no lo esquivó, sino que se arrojó en medio de ese torrente histórico. Aceptó como «destino» suyo ese tremendo pasado, desatado entonces sobre el mundo, y al recibirlo lo transformó y lo superó. *Al abrazarse Cristo con esta su «suerte» atormentada y dolorosa, el pasado alquirió un sentido totalmente nuevo:* el pecado de Adán continuará obrando aún en el porvenir, pero ya en un sentido del todo distinto, como «destino» ya superado fundamentalmente y superable por cada uno a través de Cristo.

Tan monstruoso era el hecho histórico realizado por Adán y tan firmemente se había asentado en el corazón de sus hijos para formar su propio «destino», que ninguno de ellos podía radicalmente superarlo. Cristo sí lo superó, mas lo hizo de una manera histórica, es decir, sin abolir esa suerte, sino remodelándola y transmitiéndola a la historia ulterior como un destino diferente; así, la culpa de Adán ha pasado al futuro, pero con un sentido y un alcance cambiados.

4. *Hijo de Adán y discípulo de Cristo*

En su existencia histórica y en cada uno de sus instantes presentes se encuentra el hombre ante los múltiples elementos que le ofrece el pasado y el porvenir; pero ante todo *se encuentra ante dos hechos históricos fundamentales: la caída de Adán y la redención por Cristo.* Vive siempre en cada presente histórico el hijo de Adán, pero vive, sobre todo, el redimido por Cristo, el llamado a su seguimiento.

Gracias a su incorporación al Cristo histórico y al Cristo suprahistórico, puede el hijo de Adán no sólo usufructuar la herencia que de Adán recibió, sino superarla y transformarla.

El entrecruzamiento de los influjos del primero y del segundo Adán produce en la historia una tremenda pero fructuosa tensión: superarla es glorificar al Señor de la historia. Ésta es la misión que debe realizar la humanidad en unión con Cristo su cabeza, y que cada uno de los miembros debe llevar a término desde su respectivo lugar.

5. *Orientación escatológica de la historia*

Para realizar su misión histórica debe el hombre, con mirada retrospectiva, considerar los comienzos de la historia, cuando Dios, estableciendo el orden de la creación, fundaba las posibilidades de la historia y confiaba al hombre su misión particular. Y esta mirada no debe fijarla sólo sobre las grandes posibilidades que ofrece la creación, sino también sobre las realizaciones llevadas a cabo en lo pasado por Adán y por Cristo, por los descendientes de Adán y por los discípulos de Cristo. Debe también fijarse en la situación presente y considerarla como un *kairós,* como una ocasión y posibilidad que le ofrece la gracia de Dios con el fin de probarle. Al someterse a esta prueba, el hombre no debe limitarse a guardar el orden creado, aceptando sin más la herencia histórica del pasado. El encuentro con Dios, mediante la incorporación histórica y suprahistórica o espiritual con Cristo, es parte integrante de la prueba temporal a que está sometido el hombre. *Así, aun la llamada historia profana ha de tratarse con este espíritu, ya que la historia de la salvación ha entrado con Cristo en la historia del mundo.* «El camino de la salvación no cae fuera de la historia. Mientras llega el llamamiento definitivo, con la muerte, ha de continuarse la prueba dentro de la historia. La historia es una auténtica realidad, y es toda la realidad la que debe ir en busca del Señor» [22].

«La historia no es un insignificante entremés colocado entre el principio y el fin. El pensarlo sería no tomar en serio ese principio y ese fin, ni en el centro de la historia hubiera aparecido la redención» [23]. No ha de considerarse sólo el principio y el pasado; ha de mirarse también al porvenir, que incluye el crecimiento y formación del reino de Dios como preparación para «el día del Señor». Ha de mirarse, sobre todo, al fin de la historia, las «postrimerías». En el fin de la historia universal, después del actual presente, se inserta el retorno de Cristo, el juicio del mundo, el nuevo cielo y la nueva tierra. *La actuación histórica es honesta cuando está orientada hacia estas «postrimerías».* Pero esta orientación es imposible sin su reiterada consideración, sin la meditación de nuestro *kairós* a la luz del «día del Señor». Así como no puede comprenderse el primer advenimiento de Cristo y su *kairós* en cuanto «plenitud de tiempo» sin considerar simultáneamente el día de su retorno y de la consuma-

22. DELP, l. c., pág. 254.
23. PH. DESSAUER, *Der Anfang und das Ende. Eine theologische und religiöse Betrachtung der Heilsgeschichte,* Leipzig 1939, pág. 114.

ción de los tiempos, así *tampoco puede comprenderse todo el alcance de nuestra existencia histórica sino a la luz del primero y segundo advenimiento de Cristo.*

Nuestra acción moral de cada momento histórico que nos toca vivir está conectada con el principio por el Verbo creador y entroncada en la herencia del primero y segundo Adán. Mas ha de encuadrarse en el torrente del vivir actual, poniendo la mirada no sólo en el futuro próximo, sino siempre en el fin, en las postrimerías, que ya se dibujan en lontananza [23 a].

G. FEUERER, *Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit,* Friburgo de Brisgovia 1939.
P. TILLICH, *Kairos,* Darmstadt 1926.
F. KLENK S. I., *Geschichte als Anruf und Antwort der Freiheit, Gedanken zu Toynbee «Studien zur Weltgeschichte»,* «Stimmen der Zeit» 145 (1950) 376-384.
A. BORGOLTE O. F. M., *Die Geschichtlichkeit der sittlichen Ordnung,* en «Wissenschaft und Weisheit» 16 (1953) 20-33.
H. BUTTERFIELD, *Christentum und Geschichte,* Stuttgart 1952.
F. KLENK S. I., *Antikes und christliches Geschichtsdenken,* «Stimmen der Zeit» 153 (1952-53) 274-287.
A. SCHÜTZ, *Gott in der Geschichte,* Salzburgo-Leipzig 1936.
K. JASPERS, *Origen y meta de la historia,* Revista de Occidente, Madrid 1953.
W. BUSENBENDER, *Der Christ im Anruf der Zeit,* Francfort del Main 1954.
F. J. SCHIERSE S. I., *Der Herr ist nahe,* «Stimmen der Zeit» 153 (1953-54) 161-170.
M. SCHMAUS, *Das Eschatologische im Christentum, Aus der Theologie der Zeit,* editado por G. SÖHNGEN 1948 I, 56-84.
J. BERNHART, *Der Sinn der Geschichte,* Friburgo de Brisgovia 1931.
A. DELP, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,* «Stimmen der Zeit» 138 (1940-1941) 245-254.
DELLING, *kairós,* en KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum NT* III, 456-465.
W. DIRKS, *Der geschichtliche Raum,* «Frankfurter Hefte» 5 (1950) 585-589.
TH. HÄCKER, *Der Christ und die Geschichte,* Leipzig 1935.
G. MASUR, *Rankes Begriff der Weltgeschichte,* Munich-Berlín 1926.
J. LOTZ S. I., *Der Mensch, das Thema heute,* «Stimmen der Zeit» 144 (1949-50) 81-89.
O. CULLMANN, *Christ et le temps,* Neuchâtel-París 1947.
R. NIEBUHR, *Foi et Histoire,* París 1953.
G. PFAHLER, *Vererbung und Schicksal,* Leipzig 1932.
—, *Der Mensch und sein Lebenswerkzeug. Erbcharakterologie,* Stuttgart 1954.
G. MARCEL, *Homo Viator,* París 1944.

23 a. Como se echa de ver, aquí se trata del tratado clásico de *fine ultimo* en un aspecto exigido por el concilio Vaticano II, a saber, en «un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación» *(Decreto sobre la formación sacerdotal,* n.° 16; cf. *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual,* primera parte, cap. II y III).

O. BAUHOFER, *Maske und Ebenbild. Die christliche Lehre vom Menschen,* Lucerna 1950.
K. RAHNER, *Trost der Zeit,* «Stimmen der Zeit» 157 (1955-56) 241-255.
J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia,* Dinor, San Sebastián 1957.
H. URS VON BALTHASAR, *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid 1959.
G. COLOMBO, *Eschatologismo e incarnazione,* «Scuola Catt.» 87 (1959) 344-376.
B. HANSSLER, *Christus-Herr der Geschichte,* «Kat. Bl.» 84 (1959) 115-124.
J. COLOMER, *Hombre e historia,* Herder, Barcelona 1963.
N. BERDIAEFF, *Essai d'une philosophie de la destinée humaine. Le sens de l'histoire,* París 1949.
O. CULLMANN, *Une théologie de l'histoire du salut,* Tournai 1960.
A. BRUNNER, *Geschichtlichkeit,* Berna 1961.
R. KOCH, *Erlosungsgeschichte Genesis 1-11,* Bergen-Enkheim 1965.

IV. EL HOMBRE Y EL CULTO

1. *Destino cultual del hombre en el mundo*

La creación es, en primer término, la manifestación de la gloria de Dios. *El hombre*, el microcosmos, situado entre la materia y el puro espíritu, en aras del agradecimiento y de la adoración, *debe proporcionar una voz al cántico mudo de la naturaleza, y debe consagrar esta naturaleza a Dios.* Mientras el hombre cumplió en el paraíso con sus deberes «sacerdotales», habitó Dios con él en el jardín del Edén, como en el templo de su gloria.

La desobediencia de Adán fue al mismo tiempo la negación de su deber y de su destino cultual. *La humanidad desobediente se hizo humanidad profana, inepta ya para el cántico de alabanza y adoración digno de Dios.* De ahí también que el mundo, aunque siempre propiedad de Dios, quedara convertido en lugar profano, por haber el hombre apostatado de su sacerdocio. Ya no sirvió, como debía, al culto de Dios, sino que se convirtió en campo de lucha por los intereses humanos. Al perder el hombre su «natural» dignidad sacerdotal, se le frustró también a la naturaleza, a él sometida, su destino cultual.

2. *Cristo renueva al hombre y al mundo en orden a su destino cultual*

Lo que perdió la humanidad con Adán lo recuperó, con creces, mediante Cristo. Con Él alcanza toda la creación la cumbre sacerdotal más elevada. Por Él queda la humanidad nuevamente consagrada. La encarnación fue la consagración sacerdotal de Cristo por la unción del Espíritu Santo; y fue su muerte su acto sacerdotal más solemne, así como también el prerrequisito para que la Iglesia, en su conjunto y en cada uno de sus miembros, pudiera iniciar, en unión con Él, el desempeño de sus funciones sacerdotales. *Nuestra incorporación a Cristo, sumo sacerdote, se realiza por los sacramentos, mediante los cuales el Espíritu Santo prosigue la obra comenzada en la unción del Mesías.*

Cristo es la fuente de los sacramentos. Tenemos en Él el signo, la prenda, la prueba más visible, manifiesta y fehaciente del favor de Dios, y de que la humanidad ha sido de nuevo admitida por Él a rendirle el culto filial del amor y de la adoración. Por los siete sacramentos se realiza la unión con Cristo, sacramento originario y sumo sacerdote. Por ellos se extiende a la Iglesia y a cada fiel la consagración de toda la humanidad realizada en Cristo. Los sacramentos que imprimen carácter: bautismo, confirmación, orden, asimilan de modo especial a Cristo, sumo sacerdote, y deputan, de manera particular, para el ejercicio del culto. Cristo, sumo sacerdote, fue ungido (Mesías, Cristo) por el Espíritu Santo; ese mismo Espíritu es el que unge a los fieles, mediante los sacramentos que unen con el ungido, con el sumo sacerdote, con Cristo. Y de esta forma toda la actividad del cristiano santificada por los sacramentos, aun el cumplimiento de sus deberes profanos, recibe el carácter de culto. Estar ungido con el Espíritu Santo significa, pues, en definitiva, nada menos que ser admitido a las divinas solemnidades que el Padre y el Hijo celebran en la eternidad en el Espíritu Santo.

La misma naturaleza establece una distinción clara (la de «profano» y «sagrado») entre todo lo creado y el Dios increado, quien, comparado con las criaturas (a pesar de la *analogia entis*), es «del todo otra cosa» (R. OTTO), y ante el cual, por respeto, enmudece toda criatura, aun cuando al mismo tiempo se sienta atraída por Él con todo el peso de su ser. Es cierto que la consagración que confieren los sacramentos no suprime la diferencia esencial que media entre el Creador y la criatura, pero le quita a ésta su carácter de «profana» y la introduce en la intimidad del amor de Dios, en el halo radiante de su santidad. Su soberanía contraria a Dios ha muerto en la muerte de Cristo y ha sido sepultada para siempre. La entrega de sí mismo al servicio del amor ha recibido en la resurrección de Cristo su confirmación de sacrificio acepto a Dios.

3. *Piedad «sacramental» y moralidad «sacramental»*

Por los sacramentos entra el hombre a participar de la santidad de Dios; pero esa participación, de suyo, sólo le confiere una santificación «sacra» o sagrada, diferente de la «santidad» o santificación «ética». Análoga es la diferencia entre pureza «legal» y pureza «ética». Por la consagración sacramental queda el cristiano admitido al servicio divino de la santidad de Dios y no sólo por algo exterior, como por una ficción o una declaración, sino por una *asimilación interior con Jesucristo en su oficio de sumo sacerdote.* No constituye aún esta asimilación la perfecta unión con Cristo, salvador y cabeza de la Iglesia, la cual sólo se realiza mediante la gracia santificante, no es aún la elevación a la vida trinitaria de Dios. Pero es cierto que esa asimilación está exigiendo la gracia santificante. Sin duda que, aun sin ella, queda el cristiano válidamente consagrado para el culto *(sacer,* no *sanctus);* pero haber recibido tal consagración y vivir sin la gracia es vivir en una contradicción. *La santificación sacra reclama la santificación por la gracia, que no puede existir sin un mínimo de justicia ética.* Dios solamente acepta complacido la alabanza de sus *hijos.*

Cámbiase la rectitud moral en santidad moral: *sanctitas,* cuando no es efecto de las solas fuerzas ni de los solos esfuerzos del hombre; *cuando esa rectitud es efecto de la gracia y mana de la santificación sacramental.*

Todos los deberes morales del hombre, aun aquellos que se refieren a una esfera simplemente humana, deben llevar el sello del culto. Sobre la base de la piedad sacramental debe levantarse el edificio de la moralidad sacramental y cultual. *No han de ser los sacramentos un mero episodio en la vida del cristiano, sino fermento y alma de todos sus deberes.* No es sólo de tiempo en tiempo como el cristiano está llamado al contacto con Cristo, al servicio divino. Cuando se le confiere el poder sacerdotal, recibe la misión y la capacidad de enderezar todo su ser y todas sus acciones, como también todos los seres de la creación, a él confiados, al servicio del Dios uno y trino.

Considerada a este respecto, la *desobediencia moral* es más que un simple quebrantamiento de la ley, o un desorden introducido en la naturaleza: *es la denegación del culto,* la profanación del mundo destinado a la alabanza de Dios, *es el ataque al sumo sacerdocio de Jesucristo,* con el que, sin embargo, queda aún íntimamente ligado el desobediente, a pesar de su voluntad recalcitrante.

Puesto que el hombre es un ser cultual por su más profundo destino, puesto que el sentido final del universo y la economía de la salvación imponen una orientación cultual de la vida, la desobediencia moral del hombre no es sólo una negación del verdadero culto: es en realidad un culto falso, es *levantar altar contra altar.* Desde este punto de vista se comprende mejor la ciega fe del supersticioso, el brío indomable con que el pecador persigue sus torcidos fines, la idolatría del dinero, del placer, del poder, de los honores.

> O el hombre rinde culto a Dios, con Cristo y por la unción del Espíritu Santo, o lo rinde a un ángel caído, entregándose al pecado.

4. *El sacrificio de Cristo, cumbre del culto*

El punto culminante del culto es el sacrificio de Cristo en la cruz. Es, en efecto, la ofrenda cultual de la obediencia más perfecta y del abandono más amoroso en manos del Padre; por él se abre al hombre y al mundo la entrada más franca en el templo de la religión. Para que el desempeño de nuestros deberes cultuales reciba un soplo viviente, debe estar en conexión con el sacrificio de la cruz, y será tanto más perfecto cuanto mejor nos haga abrazar la cruz con Cristo.

Las fatigas y sufrimientos que el trabajo impone al cristiano deben ir encaminados al altar. «Todas sus obras, oraciones y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren pacientemente, se convierten en "hostias espirituales aceptables a Dios por Jesucristo" (1 Petr 2, 5), que, en la celebración de la eucaristía, con la oblación del cuerpo del Señor, ofrecen piadosísimamente al Padre» [23b].

Los siete sacramentos son fruto del sacrificio de Cristo, que manan como fuentes de su costado abierto. Por ese acto supremo sacerdotal redimió el Señor al mundo y lo consagró de nuevo al culto, renovando la consagración de la humanidad y haciendo del universo el templo de la adoración de Dios. La gracia, que es la que realiza esta consagración, es fruto de la muerte de Cristo y está en los sacramentos, entregados a la Iglesia para utilidad de cada uno.

---

23 b. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* n.° 34.

De ahí que los sacramentos exijan que el cristiano se incorpore más y más a Cristo, y a Cristo cargado con la cruz. Para eso es la fuerza que confieren. *Adquieren, pues, los sacramentos todo su significado cultual sólo cuando los recibe el cristiano como algo que implica la misión y al mismo tiempo la fuerza de seguir a Cristo crucificado para gloria del Padre.* La santificación sacramental y la incorporación al sacrificio de Cristo confiere a toda tribulación y a toda alegría el valor litúrgico del sacrificio de Cristo, de sus alabanzas y oraciones sacerdotales.

5. *Destino cultual universal del hombre*

Los diversos aspectos considerados hasta ahora en el hombre no son facetas discontinuas, sino íntimamente conexas entre sí. Por lo mismo, sólo una visión de conjunto de todos estos caracteres esenciales nos permitirá sondear, en toda su extensión y profundidad, el carácter cultual del hombre.

1) *El culto y la gracia sacramentales abrazan y enfocan al hombre todo entero, alma y cuerpo.* Son signos sensibles, sacramentos, que expresan y significan la santificación y consagración de los seres inanimados, y sobre todo la del hombre como ser corporal y visible. La gracia invisible, simbolizada por los signos sacramentales, se injerta en toda la persona humana. Por ella se realizan las más profundas posibilidades que tiene el hombre de asemejarse a Dios, por ella queda el cristiano configurado con Cristo en su muerte y resurrección, con Cristo, imagen sustancial del Padre.

2) Los sacramentos van más allá de la persona individual. *En su más íntima esencia son sacramentos de la comunidad, del cuerpo místico de Cristo;* mediante los sacramentos nace y crece la persona humana dentro de la comunidad eclesiástica. Vale esto, sobre todo, respecto de los tres sacramentos que imprimen carácter. El sacramento del orden se destina enteramente al servicio cultual de la comunidad, del cuerpo místico. La penitencia obra la reconciliación, no sólo con Dios, sino también con la Iglesia. La eucaristía es banquete de caridad que obra la unión con Cristo, mas también con la comunidad, pues es el ágape fraternal. El sacramento del matrimonio, al unir a dos personas entre sí, las une también, de manera especial, con Cristo y con la comunidad de su cuerpo místico. El santo matrimonio forma, dentro de la Iglesia, una *ecclesiola* (san Agustín), una iglesia en miniatura, pequeña comunidad, remedo de la grande y miembro de ella y a la que proporciona su crecimiento natural.

3) *Los sacramentos abrazan al hombre en toda su dimensión histórica y suprahistórica, pues encierran todo el curso de la vida humana*[24]. Cada sacramento es una radicación más y más profunda dentro de la historia, pues si cada uno de ellos une con el sumo sacerdote ya transfigurado y glorioso, une también con su muerte y resurrección como con realidades indiscutiblemente históricas.

Pero, con su simbolismo escatológico, los sacramentos orientan al cristiano hacia el término de la historia humana y hacia su futuro suprahistórico de la eternidad. Si la encarnación fue un hecho auténticamente histórico, los sacramentos son los que introducen al hombre en el goce profundo y fructífero de los tesoros por ella acumulados. Los sacramentos significan para el cristiano superación histórica y suprahistórica de los males que nos trajo la caída de Adán; ellos lo colocan en el centro de la historia y dentro de la plenitud de los tiempos, que son los que median entre la muerte de Cristo y su segundo advenimiento.

Como conclusión de nuestro primer capítulo del estudio del hombre *seguidor de Cristo,* podemos afirmar que *el hombre de las decisiones morales es siempre el hombre completo, integrado por la materia y el espíritu, el hombre mensurado por su individualidad y al mismo tiempo por la comunidad, el hombre histórico, el hombre cultual.*

Al tratar, en las páginas siguientes, de la libertad y del conocimiento de los valores como de la sede específica de la moralidad, no olvidaremos que todas estas dimensiones que acabamos de señalar aparecen en toda decisión moral.

G. Grente, *Les sept sacrements,* París 1952.
—, *La magnificence des sacrements,* París 1945.
E. Walter, *Fuentes de Santificación,* Herder, Barcelona ²1959.
R. Graber, *Aus der Kraft des Glaubens,* capítulo: «Das Ethos der Sakramente», Wurzburgo 1950, 76-93.
F. Biser, *Das Christusgeheimnis der Sakramente,* Heidelberg 1950.
Th. Soiron, *Der sakramentale Mensch,* Friburgo de Brisgovia 1949.
J. Barbel C. SS. R., *Quellen des Heiles. Die Sakramente der katholischen Kirche,* Luxemburgo 1947.
R. Graber, *Frohbotschaft vom sakramentalen Leben,* Wurzburgo 1940.
H. Muckermann, *Von den sieben Sakramenten. Grundsätzliches zu den religiösen Fragen der Gegenwart,* Friburgo de Brisgovia 1930.
F. Rideau, *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine,* París 1945.
B. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit,* Wurzburgo 1949, 196 ss: *Sakramentale Frömmigkeit.*

24. ST III, q. 65 a. 1.

B. DURST O. S. B., *Dreifaches Priestertum,* Abadía de Neresheim [2]1947.
D. VON HILDEBRAND, *Liturgy and Personality,* [4]1954.
G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale,* Gembloux 1940, 3-20: *morale sacramentelle.*
L. BOPP, *Liturgie und Lebensstil,* Friburgo de Brisgovia 1936, *Liturgie und Lebenserneuerung,* Meitingen 1948.
V. WARNACH O. S. B., *Wort und Sacrament im Aufbau der christlichen Existenz,* en «Liturgie und Monchtum» 20 (1957) 68-90.
A. KIRCHGÄSSNER, *Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze der Kultes,* Basilea-Friburgo 1959.
B. HÄRING, *La nueva alianza vivida en los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967.
A. M. ROGUET, *Les sacrements (Somme de saint Thomas,* ed. Revue des Jeunes), París 1945; *Les sacrements, signes de vie,* París 1953.
J. DANIÉLOU, *Le signe du temple,* París 1942; *Bible et liturgie,* París 1951.
M. D. CHENU, *Anthropologie et Liturgie,* «Maison-Dieu», 12 (1947) 53-65.
Véase la bibliografía del capítulo sobre los sacramentos.

Capítulo segundo

LA SEDE DE LA MORALIDAD

En el vasto recorrido de nuestro primer capítulo delineamos los rasgos generales que condicionan la decisión moral y el lento crecimiento de la persona llamada al seguimiento de Cristo. La responsabilidad moral alcanza al hombre en su totalidad, esto es, en su alma y en su cuerpo; su aspecto social le pone en contacto con la comunidad, en la que hunde sus raíces, y en la que alcanza su perfeccionamiento, se orienta hacia las cimas de la historia y hacia las grandes postrimerías, y, en fin, mediante el culto, sube hasta el trono del Altísimo.

La fuente inmediata de la que brota la decisión moral es el *libre albedrío,* que sólo puede entenderse como voluntad moralmente libre en su vinculación con el *conocimiento de los valores,* con el *sentimiento* y con la *conciencia.*

I. LA LIBERTAD HUMANA, RAÍZ DE LA MORALIDAD

1. *Esencia de la libertad*

Descubre el hombre la esencia de la libertad al sentirse solicitado por el bien moral, o a veces también cuando, azuzado por el mal, siente que es capaz de resistirlo. La libertad está no en la «necesidad» física de hacer el bien, sino en el «deber» moral de practicarlo. No está en «dejarse arrastrar» violentamente por el mal, sino en «sentirse tentado por él». Sólo hay libertad cuando la persona puede tomar una actitud de aceptación o de repulsa respecto al llamamiento del bien o del mal.

En su esencia, la libertad es la facultad de obrar el bien; el poder obrar el mal no es de su esencia. Sólo hay libertad donde hay fuerza para vencer el mal. La indiferencia para el bien o el mal no procede de la libertad como tal, sino de la libertad humana, *que es limitada.* Mas la fuerza para el bien procede de la semejanza con Dios, de la participación de su libertad.

Cuando la gracia eficaz preserva al hombre del pecado con infalible seguridad, nada pierde su libertad, y adquiere, por el contrario, un alcance que de por sí, durante la prueba, está fuera de su esencia finita.

a) Libertad y semejanza del hombre con Dios

1) *Dios,* como creador del Universo, *es su Señor;* en forma análoga, el hombre, como imagen y semejanza de Dios, *es dueño de la tierra;* «Y creó Dios al hombre a su imagen... Y los bendijo, y les dijo: poblad la tierra y sometedla. Dominad...» (Gen 1, 27ss). Dios es Señor y creador del mundo. Mas ni la creación, *ni el gobierno del mundo lo absorben.* Él celebra siempre su eterno descanso sabático, su felicidad absoluta, sin el mundo. *Tampoco la libertad humana se limita al dominio del mundo.* Por el contrario, sólo queda a salvo si el hombre no se entrega exclusivamente a su tarea de dominar el mundo, si de vez en cuando con renovado interés levanta los ojos para contemplar la gloria y el descanso sabático de Dios.

2) *La libertad de Dios es un absoluto dominio de sí mismo,* lo que significa que su libertad no está determinada por nada sino por sí mismo. *Análoga y semejantemente vale esto también para el hombre,* cuando obra libremente; no toma *ninguna determinación que no venga de sí mismo.* No procede entonces su decisión de la coacción exterior, sino de lo más profundo de su libertad. Así como Dios mantiene y gobierna el mundo desde su interior, así también está el libre albedrío sobre los movimientos de las pasiones (hay mera analogía, pues no hay completa independencia) y las domina con el concurso íntimo del mecanismo psíquico y de las fuerzas instintivas.

Así como Dios es causa primera de todo, así también el hombre, en forma análoga y limitada, en cada acto libre es, en algún modo, *causa primera,* primer motor. *Ipse sibi causa est ut aliquando frumentum, aliquando quidem palea fiat.* «El hombre se hace ora trigo, ora paja: la causa la encuentra en sí mismo» [1].

1. San Ireneo, *Adversus haereses* 4, 4; PG 7, 983.

En los actos de la libertad se encuentra siempre un principio creador. *Es de la esencia de la libertad que el acto libre no esté predeterminado en su causa,* sino que él sea la primera determinación de lo indeterminado (aunque en diversos grados), y así sea realmente un *comienzo.* Y es comienzo *creador* en la medida en que la voluntad lo produce de nuevo o por primera vez. Esto no quiere decir que obre ciegamente y sin razón; sino que, como Dios crea en su Palabra por amor original, así también el nuevo principio creador de la libertad está determinado por motivos, por ideas directrices.

b) La libertad humana, participación de la divina

Gracias a la libertad, puede el hombre decidirse ante el llamamiento de Dios, pero sólo en cuanto la libertad humana es una participación de la libertad divina. El acto libre es causa de sí mismo —*causa sui*— presupuesta siempre, claro está, la dependencia de Dios, causa primera. Y aun cuando el hombre es, absolutamente hablando, causa primera del pecado [2], esto es posible sólo gracias a la actuación de la libertad por parte de la causalidad primera de Dios, en orden al bien. La repulsa culpable, a que da lugar la libertad, es el grado ínfimo en la participación de la libertad de Dios, y aun, propiamente hablando, una disminución de la misma libertad.

> La más alta participación en la libertad divina está en obrar completamente bajo el influjo de la gracia.

La libertad humana es incomprensible sobre todo para la ciencia que razona únicamente con los postulados de la causalidad natural. La libertad humana es un misterio que descansa sobre otro misterio aún más profundo: el de la libertad divina. Lo más oscuro del misterio de la libertad humana reside en que, por una parte, es participación de la libertad divina, y en que por otra, gracias a esta libertad, otorgada por Dios y por Dios tan respetada, puede el hom-

2. *Defectus gratiae prima causa est in homine* ST I-II, q. 79 a. 2; I, q. 49, a. 2 ad 2. El concurso de la gracia de Dios y de la libertad humana es un misterio que no podemos sondear hasta sus últimas profundidades. La inteligencia que de él podemos alcanzar la buscamos con san Alfonso y los tomistas Marín Sola y Maritain en la distinción entre la gracia eficaz falible e infalible, con la *gratia sufficiens, gracia faliblemente eficaz,* da siempre el hombre un paso hacia el bien *(praemotio),* con tal que no desperdicie libremente el poder que se le otorga. Dios no exige, pues, al hombre lo imposible, como sería el que diera por sus propias fuerzas el primer paso hacia el bien. Dios no le pide al hombre sino que reciba agradecido la divina gracia, que le abra humildemente su alma.

bre decirle «no» al mismo Dios. La más sublime manifestación de esta libertad humana está en someterse al impulso de la gracia, en decidirse por Cristo, en vivir en Él y con Él en amorosa obediencia. La escalofriante grandeza de esta libertad se manifiesta también, pero de un modo pavoroso, en la tremenda posibilidad que tiene el hombre libre de decidirse contra Cristo, de menospreciar el Espíritu de Dios, en el mismo instante que nos otorga la libertad con tan amorosa munificencia.

2. *Los grados de la libertad*

El ámbito de la libertad, su alcance real, es de muy variada profundidad y extensión. La libertad humana queda profundamente coartada por la herencia biológica y psíquica, y por el ambiente, que impone al hombre sus motivos y deberes. También queda limitada muchas veces por las decisiones precedentes.

El poder de la libertad le es dado al hombre sólo en germen: debe crecer con él. Y este crecimiento sigue el camino que recorre la persona hasta hacerse personalidad. Aumenta la libertad cada vez que se va hasta el límite de las energías de la voluntad en la realización del bien. La libertad es el poder que tiene el hombre de superarse a sí mismo en cada acto — a veces sólo un paso — adquiriendo así la libertad nuevas posibilidades. La libertad que permanece ociosa — en virtud de repetidas omisiones y negligencias —, o que no va hasta el límite de sus posibilidades, se atrofia. Y cuando el hombre se complace exclusivamente en negarse a sí mismo con el pecado, la libertad se va reduciendo más y más a la impotencia para el bien, a la impotencia para la verdadera libertad. A este respecto no debe alucinarnos la fuerza instintiva de quien se muestra ardoroso en obrar el mal. Evidentemente, la libertad debe dominar la fuerza del instinto, para no reducirse a la impotencia. Mas *la fuerza propia de la libertad está en ir señalando el objetivo a las pasiones, y su mayor impotencia consiste en quedar sometida al empuje de éstas.*

Tran grande es la fuerza de la voluntad — de la libre voluntad —, que puede llegar a enderezar hacia el bien los ímpetus de las pasiones, que, de suyo, se muestran más impetuosas cuando van en pos del mal.

A la inversa, el espíritu puede esclavizarse de tal manera de las pasiones, que provoque la pérdida de la libertad; pero tal esclavitud será siempre libre y responsable, toda vez que ha llegado a ella por decisiones torcidas tomadas cuando aún estaba en su mano escoger

el camino del bien. Pero aun cuando el hombre haya perdido así su libertad, Dios no lo abandona completamente mientras goza de inteligencia y voluntad normales: al hombre peregrino le da siempre la fuerza para dar el primer paso de su conversión al bien. Quien rehúsa hacerlo añade por lo mismo en su pasivo una nueva culpabilidad.

> Puede crecer la libertad hasta un grado tal que el hombre se deje conducir plena y totalmente por el Espíritu de Dios. «El Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, está la libertad» (2 Cor 3, 17).

El mayor grado a que puede llegar la libertad, es el de la libertad de los hijos de Dios, la que libera de la impotencia del pecado y de la esclavitud de Satanás, la que somete libremente a la ley y yugo de Cristo, la que libera del egoísmo y aun de la ley considerada como puro medio de alcanzar la propia justicia, y que, en cambio, entrega al servicio del reino de Dios, la que *libera de considerar la ley general como grado último y supremo de moralidad, la que lleva al hombre, libre de la presión de la ley, a buscar en cada situación lo mejor, obedeciendo al espíritu de responsabilidad, la que libra de toda resistencia a la moción del Espíritu Santo y conduce así a la más alta independencia, pero manteniendo bajo la obediencia y servicio de Dios.*

Ya lo vemos: *la libertad es un don y un deber;* es un botón que para llegar a flor y fruto maduro requiere el concurso de una virtud perfecta, porque es capullo que puede marchitarse miserablemente. La libertad hace al hombre responsable de sus actos; es un don que se le ha dado y que por lo mismo compromete su responsabilidad.

La muerte de Cristo nos rescató para la libertad de los hijos de Dios. Pero se nos pide una contribución indispensable: el morir con Cristo. Sólo quien, como Cristo, se entrega totalmente al Padre y se pone al servicio del amor al prójimo y a salvaguardar la unidad y la paz, alcanza gradualmente la feliz libertad de los hijos de Dios, en la cual, ya ahora, se nos manifiesta como primicias la gloria de la resurrección de Cristo.

3. *La libertad y la ley. La libertad y la motivación*

La libertad de Dios no tiene más ley ni límite que su esencia; pero es libertad que nada tiene de arbitrariedad o capricho. Su ley inviolable es la esencia santa de Dios. Si alguna ley se puede señalar a la voluntad libérrima de Dios, es *la ley inquebrantable del divino amor.*

De modo semejante la *voluntad humana, cuando de veras obra libremente, no puede estar sometida a presión exterior alguna, su moción procede de dentro, del amor al bien,* conforme a aquella ley de la libertad y de la santidad divina (ley eterna), grabada en la propia naturaleza humana (ley natural). Indudablemente hay distancia infinita entre el libre obrar de Dios y el del hombre: Dios obra indefectiblemente según la ley de su santidad, el hombre peregrino está siempre expuesto a salirse del radio de la ley eterna de Dios, y con ello a perder la integridad de su libertad. Sin embargo, continúa libre después de salirse del muro protector de la libertad, constituido por la ley, para entrar en el campo abierto de la libre esclavitud. *La ley es para la libertad una advertencia y una defensa, un don y un deber.* Cuanto más se desarrolla en el corazón del cristiano la libertad de los hijos de Dios, mejor ve que la ley es el sendero que lleva al regio palacio del amor, porque es expresión del amor divino. Únicamente la libertad de los hijos de Dios que se han entregado totalmente a la ley interior de la gracia reconoce la íntima esencia de toda ley, aun atando, es lenguaje amoroso de Dios. No es casualidad que en el Nuevo Testamento y los grandes teólogos, lo más profundo sobre el misterio de la libertad de los hijos de Dios esté comprendido en las afirmaciones acerca de la Nueva ley, que es «la ley perfecta de la libertad» (Iac 2, 12), «la ley del espíritu de vida que está en Cristo Jesús, y que me libró de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2).

La libertad creadora de Dios actúa conforme a los arquetipos de sus eternas ideas. Asimismo *crece la libertad humana cuanto más claros y precisos son sus motivos rectores.* Y así como Dios no obra al exterior sino conforme a sus arquetipos, tampoco puede el hombre ejercer su libertad sin motivos. Así como Dios, al crear, *escogió libremente del tesoro de sus eternas ideas las que había de realizar, análoga y semejantemente puede el hombre, en cierto modo, escoger entre diversos motivos.* Puede elegir también o los motivos buenos y elevados, o el atractivo del oscuro instinto, o el de lo agradable o de lo útil, que vienen a deslustrar la fuerza luminosa de los

motivos basados en la rectitud moral y en el beneplácito de Dios.

La cuestión fundamental de la libertad no está en determinar si el acto externo procede libremente de una decisión interna *(actus elicitus),* sino si *esta misma decisión interna* viene determinada por algo que no sea la libre voluntad. El punto decisivo es el siguiente: ¿queda la libertad reducida a una sola decisión por motivos que la constriñen, o en su elección permanece aún libre de escoger entre los motivos, aunque nunca proceda del todo sin motivos? Es la voluntad la que dicta la última decisión no determinada por otra cosa, sino *determinándose libremente a sí misma,* ora se deje arrastrar en su elección por la sublimidad del bien, ora por el falso brillo del egoísmo o del orgullo.

Por el hecho de decidirse el hombre de un modo definitivo en la elección del último fin, quedan libremente aceptados los motivos de cada acción particular que a él se orientan, pues caen en el ámbito de aquella primera elección. Conviene, sin embargo, tener en cuenta en cada caso las leyes de la psicología. A veces se produce un fenómeno de violencia psicológica, que anula la libertad, cuando se presenta al espíritu un motivo con tal fuerza arrolladora que no es posible desplazarlo mediante otro motivo. Pero no ocurre lo mismo cuando el hombre se entrega con entera libertad al atractivo de un motivo noble y elevado. *Crece tanto más la libertad cuanto es más íntima y profunda la atracción que ejerce el motivo.*

Así pues, en definitiva, la libertad consiste en la libre determinación de los motivos.

4. *La educación de la libertad*

Por lo dicho se entiende que si la formación de la obediencia se apoya sólo en imperativos incomprensibles y no motivados, destruye la voluntad libre, o a lo sumo la doma, pero no la educa. Si la libertad depende en buena parte del ejercicio (pero ejercicio de verdadera libertad), depende más todavía del cultivo amoroso y razonado de los motivos del bien obrar. De paso podemos hacer notar aquí que en esto se funda la gran importancia de la meditación para el progreso de la vida espiritual.

La educación en la obediencia debe, pues, desarrollar la libertad interior; por eso debe basarse más *en motivos* que en imperativos o *simples mandatos.* Aun cuando al principio de la educación moral no sea posible proporcionar un conocimiento razonado de la esencia del bien, desde entonces, sin embargo, debe brillar la fuerza

iluminadora de la bondad moral del que manda ante la inteligencia del educando, y luego, poco a poco, se le ha de llevar al conocimiento de los valores internos de lo mandado.

La auténtica educación en la obediencia es indudablemente educación en la ley — regla estable del bien —; pero es también educación en aquella libertad que cubre un campo mucho más extenso que la ley general y que nace del conocimiento y del amor de lo bueno, o más bien, de lo mejor. Esta exigencia de la libertad se ve cumplida en alto grado en la «ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2). Se desarrolla y revela la fuerza de la verdadera libertad mediante la obediencia, cuando ésta va animada por dicho espíritu de libertad. Quiere esto decir que en la ejecución de lo mandado, o de aquello que uno se propone por encima de lo impuesto por la ley, debe hacer reinar la verdadera independencia y autonomía, que es la virtud propia de la libertad de los hijos de Dios.

5. *Alcance y límite de la libertad*

La libertad humana tiene un radio relativamente restringido. Ya observamos antes que *este radio puede ir ensanchándose* poco a poco por el propio esfuerzo, pero *también puede ir estrechándose* por culpa propia. La propia individualidad, la herencia histórica, el nivel moral del ambiente y de las sociedades en que se vive: todo esto condiciona los límites y el alcance de la propia libertad; o en otros términos, la *suerte* que a cada uno ha correspondido limita la propia libertad. Pero cada uno debe trabajar por superar su propia suerte y *ensanchar así los límites de su libertad.*

En la práctica, la libertad comprende todo el campo de las diversas *intenciones* o deseos deliberados.

Es evidente que la libertad actúa, en primer término, en las decisiones singulares de cada momento, en el querer de cada *intención actual.* Pero, además de este influjo actual de la libertad sobre cada acto moral, se deja sentir en alguna forma el influjo de decisiones precedentes, que podemos llamar predecisiones, y que en lenguaje escolástico se llaman *intenciones virtuales.* Intención virtual es aquella que sigue influyendo con su virtud y eficacia. Termina cuando es revocada o cuando muere psicológicamente, esto es, cuando deja de influir.

Aun después de la conversión, o sea puesto el acto de retorno a Dios por el que se revocan las falsas decisiones precedentes, éstas

pueden continuar influyendo por algún tiempo, gracias a esa disposición fundamental que establecieron en el alma y que se manifiesta en la desestima por la virtud, en la poca inteligencia que de ella se tiene, o en la poco profunda adhesión que le presta la voluntad. Se requiere que la persona emplee a fondo todas sus energías para contrarrestar perfectamente el efecto de todas estas predecisiones defectuosas.

Sucede con frecuencia que las decisiones precedentes no ejercen ningún influjo sobre una serie de actos, o bien porque su virtualidad ha dejado de ser eficaz sin necesidad de revocación propiamente dicha, o bien — y es el caso ordinario — porque en aquel momento carecen de objeto. Mas presentándose ocasión propicia cobrarán nueva virtualidad[3]. Dícese entonces que hubo *intención habitual,* habida cuenta de aquellos actos sobre los que no ejercía influjo y considerando que permanecía en forma de *hábito.* Mas, desde el momento en que vuelve a ejercer su acción, pasa a ser intención *virtual.*

Se habla también de la intención *interpretativa.* Es aquella que en realidad nunca ha sido objeto de un acto explícito de la voluntad. Mas considerada la actitud y disposición general de la persona, puede darse por *presumible,* en el caso de que estuviera a su alcance el tomar una decisión consciente. La intención presumible es real y efectiva en tanto que está contenida en germen en la disposición conjunta, y se exterioriza en las acciones correspondientes. Así, por ejemplo, una vida verdaderamente cristiana y la frecuente recepción, con gratitud, de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, se considera, con razón, como una *intentio interpretativa* de recibir la unción de los enfermos. La vida en gracia y de acuerdo con las exigencias de los sacramentos encierra en sí la predisposición a recibir oportunamente la unción de los enfermos y la de abrazar la muerte en honra y gloria de Dios, aunque no se haya formulado *explícitamente* la intención. En este ejemplo se ve cuánto se acerca la predisposición a la *intentio virtualis,* de modo que podríamos también llamarla *intentio virtualis implicita.*

6. *El ámbito de la responsabilidad en las decisiones libres*

El hombre es inmediatamente responsable de todo el objeto de sus decisiones libres, tanto si miran a un *acto* como a una *omisión.* Muchas veces, en efecto, las consecuencias de una omisión pueden

3. Cf. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis,* pág. 34s.

ser tan trascendentales como las de un acto. El hombre es responsable no sólo de lo que intenta directa e *inmediatamente* con su decisión, sino también de todos los objetivos *mediatamente* perseguidos, pues caen igualmente bajo su intención. *La responsabilidad se extiende aun a aquello que no cae bajo su intención* ni como medio ni como fin, o sea como voluntario *in se,* o voluntario directo, *sino que sólo fue previsto como consecuencia de la decisión,* aunque no se haya intentado directamente: es el voluntario *in causa,* o voluntario *indirecto.*

Ejemplo: un bebedor sabe que en su embriaguez ordinariamente profiere blasfemias, palabras inmorales, provoca pendencias y riñas. Si ahora, antes de su embriaguez, afirma: lo único que quiero es beber, es, con todo, causa libre y voluntaria de todos los deslices consiguientes, precisamente porque puso libremente la causa de ellos y previó su realización, al menos en forma general.

No hay que olvidar, sin embargo, que deslices iguales, admitidos con propósito directo, deliberado y consciente, son más graves.

El hombre maduro debe conocer perfectamente el alcance y profundidad que tiene su acto moral para el presente y el porvenir de su propia persona y el de la comunidad. Cuando, en posesión de este conocimiento general, realiza una acción buena o mala, acepta el peso y la responsabilidad de aquel profundo efecto, aunque lamente las consecuencias de sus acciones. Indudablemente hay diferencia entre intentar premeditadamente y admitir con repugnancia, aunque a sabiendas, una mala consecuencia.

La responsabilidad de esas consecuencias admitidas con desgana y a pesar suyo es tanto más grave cuanto es más segura la acción (como *causa per se* o sólo como *causa per accidens),* y cuanto es más inmediato el efecto (como *causa proxima vel immediata* o sólo como *causa remota vel mediata).* Hay gran diferencia entre una acción que es *causa física* con efecto necesario y un *influjo meramente moral* que mueve a otro a un acto libre.

No puede el hombre evitar completamente que sus acciones buenas y aun obligatorias produzcan *per accidens* o *remote* más de un efecto malo: males físicos, disgustos o escándalos (actos de doble efecto). Mas ha de fijarse — y en ello va su responsabilidad — en que acaso las malas consecuencias podían evitarse sin omitir sus buenas obras obligatorias. *Cuando la acción, por sí misma y en forma inmediata (per se et proxime), es causa de malos efectos no queridos, podrá permitirse, sin embargo, después de ponderar concienzudamente las circunstancias, mas sólo por razones de suma gravedad y trascendencia: cumplimiento de un deber, obtención de un bien superior y necesario.*

Nunca, sin embargo, es lícito escoger un medio malo para conseguir un buen resultado — ni quererlo ni aprobarlo en el curso de la ejecución —, si ese medio es de tal naturaleza que considerado en sí mismo resulta intrínsecamente malo. *No es lícito obrar el mal para conseguir algún bien*[4].

E. BISMARCK C. S. SP., *Die Freiheit des Christen nach Paulus und die Freiheit des Weisen nach der jüngeren Stoa,* Knechtsteden 1921.
J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (coll. «Études de philosophie médiévale»), París 1953.
A. D. SERTILLANGES O. P., *Saint Thomas d'Aquin,* París [3]1922, t. II, libro VI, c. III, *Le libre arbitre,* 211-288.
H. D. NOBLE O. P., *L'action volontaire, Mélanges Thomistes* (Bibliothèque Thomiste III), Le Saulchoir 1923, 275-288.
J. LAPORTE, *Le libre arbitre et l'attention d'après saint Thomas,* «Revue de Métaphysique et de Morale», t. 38 (1931) 61-73; t. 39 (1932) 199-223; t. 41 (1934) 25-57.
J. MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté,* «Revue Thomiste», t. 45 (1939) 440-459; reproducido en *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin,* c. V.
O. LOTTIN O. S. B., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* vol. I: *Problèmes de psychologie,* Lovaina-Gembloux 1942.
—, *La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'à Saint Thomas d'Aquin,* Lovaina 1929.
J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und des Duns Skotus,* Munich 1938.
G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin. Die menschliche Freiheit,* Dusseldorf 1954.
A. AUER, *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei F. X. Linsenmann,* en *Der Mensch vor Gott,* Dusseldorf 1948, 246-263.
P. JANSSEN, *Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit* en *Philosophisches Jahrbuch* 62 (1951) 446-472.
R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Friburgo de Brisgovia [2]1947.
–, *Wagnis in Christo. Maria Ward und die Idee der christlichen Selbständigkeit,* Ratisbona 1936.
TH. STEINBÜCHEL, *Vom Sinn der christlichen Freiheit,* «Wissenschaft und Weisheit» 6 (1942) 73-91.
J. RIMAUD, *Les psychologues contre la morale,* «Études» 263 (1949) 3-12.
V. WARNACH, *Sein und Freiheit. Blondels Entwurf einer normativen Ethik,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 63 (1939) 273-310; 393-427.
Y. SIMON, *Traité du libre arbitre,* Lieja 1951.
K. BRÄUNING, *Willensfreiheit und Naturgesetz,* «Glauben und Wissen» 7, Munich-Basilea 1952.
A. ADAM, *La virtud de la libertad,* Dinor, San Sebastián 1957.
FR. WELTSCH, *Gnade und Freiheit. Zum Problem des schöpferischen Willens in Religion und Ethik,* Berlín 1920.

4. Cf. lo que se dice sobre cooperación en las págs. 470-486 del tomo segundo.

R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino,* Dinor, San Sebastián 1960.
H. SCHMIDT, *Freiheit des menschlichen Willens und seine Motivation durch das Erkennen,* Munster 1927.
P. WILPERT, *Erziehung zur Freiheit,* Ratisbona 1948.
A. SCHÜLER, *Verantwortung,* Krailling (Munich) 1948.
A. WENZL, *Philosophie der Freiheit,* Munich 1947.
P. FOULQUIE, *La volonté,* París 1949.
P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté,* París 1950.
M. PROT, D. CRISTOFF y otros, *La liberté,* Actes du IV^e Congrès de philosophie, Neuchatel 13-16 sept. 1949.
J. B. HIRSCHMANN S. I., *Die Freiheit in der Kirche,* «Stimmen der Zeit» 161 (1957-58) 81-92.
E. WELTY, *Frei aber nicht ungebunden,* «Die neue Ordnung» 1 (1947) 429-455.
A. MICHEL, *Volontaire, Dict. Théol. C. de Vacant XV,* 3300-3309.
A. ANTWEILER, *Das Problem der Willensfreiheit,* Friburgo de Brisgovia 1955.
V. KIRCHER, *Die Freiheit des körpergebundenen Willens,* Friburgo de Suiza 1957.
R. HAVARD, *Les problèmes de la liberté,* París 1957.
M. D. CHENU, *Wahrheit und Freiheit im Glauben,* en «Wort und Wahrheit» 14 (1959) p. 573-587.
U. RANKE-HEINEMANN, *Von der Freiheit des Christen,* en «Geist und Leben» 32 (1959) 405-414.
O. JANSSEN, *Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit,* Munich-Basilea 1958.
B. HÄRING, *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968; p. 129-154; 211-230; 295-304.
U. PLOTZKE, *Bergpredigt. Von der Freiheit des christlichen Lebens,* Francfort del Main 1960.
H. VOLK, *Freiheit als Frucht der Erlösung,* «Wissenschaft und Weisheit» 15 (1960) 489-499.
H. R. SCHLETTE, *Die Verantwortung des Christen für die Freiheit,* «Hochland» 54 (1962) 293-311.
La liberté, Actes du IV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, 13-16 septiembre de 1949, Neuchatel 1949.
L. DE RAEYMAEKER, *Le problème de la liberté personnelle et le principe de sa solution,* «Giornale di Metafisica», Turín, t. 4 (1949) 581-590.
J. JÉRÔME, *Psychologie aristotélicienne et psychologie contemporaine de la volonté,* «Vie spirituelle», Supplément 27 (1953) 446-469.
J. LAPORTE, *La conscience de la liberté,* París 1947.
G. PRETI, *Libertà e responsabilità,* «Studi Filosofici» 9 (1949) n.° 2.

7. *Disminución o perturbación de la libertad*

a) La libertad y la violencia exterior

La violencia puramente exterior y física puede suprimir la libertad para la producción del acto exterior (del «actus imperatus»); mas no la libertad de la decisión interna. Verdad es que el padecer una violencia exterior, sobre todo cuando su empleo va combinado con los medios más refinados de la desmoralización psíquica, constituye una grave prueba y muchas veces una notable disminución de la libertad interior.

En la declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa se trata de la defensa de la libre decisión de conciencia contra toda forma de violencia, coacción o presión, y no solamente en cuanto éstas se ejercen para inducir a alguien, contra su legítima decisión de conciencia, a no adherirse a la verdadera religión, sino también en cuanto podrían ser ocasión de una adhesión meramente externa sin decisión interna de la libertad conforme a la conciencia. La principal decisión, la religiosa, requiere en sumo grado el clima de libertad y respeto de la conciencia, aun cuando sea errónea. Por lo demás, todo intento de imponer la verdad religiosa mediante presión es no solamente un ataque a la libertad, sino también una profanación de la verdad revelada, como si ésta en sí misma y en el testimonio de la caridad fuera insuficiente para llamar la libertad del hombre.

Ejemplo: Si una muchacha sufre una violación, puede, gracias a la firmeza de su libre voluntad, conservar el brillo de la castidad evitando toda palabra o acción que la manche. Lo que se hace exteriormente con ella, no es por parte suya una acción propiamente humana *(actus humanus),* ella no hace más que sufrirla y, por tanto, no es acción suya voluntaria ni que le sea imputable *(actus imputabilis).* Lo será, sin embargo, si la resistencia interior no ha sido completa y decidida o si ha faltado la resistencia exterior, necesaria y posible según las circunstancias.

b) La libertad y el miedo

El miedo que procede puramente del exterior *(metus ab extrinseco) puede disminuir o suprimir la libertad* de la voluntad, sólo *en la medida en que perturba* —parcial o totalmente— *el equilibrio*

interior del alma (como *metus ab intrinseco).* Hay circunstancias en que la violencia exterior o su amenaza puede desconcertar el interior de una persona hasta tal punto que ésta ya no sea dueña de sus actos internos, ni mucho menos de sus acciones exteriores.

El temor superado por la libre voluntad (metus concomitans) demuestra la fuerza de ésta. El temor que precede a la decisión *(metus antecedens)* no disminuye, de por sí, ni la libertad ni la responsabilidad. Sin duda puede suceder que un temor grande suprima momentáneamente la libertad y la responsabilidad, pero puede ser también que dicho temor no impida la culpa de la libre voluntad, por cuanto ésta no se opuso al temor que principiaba, cuando el alma aún no estaba perturbada y podía resistirle.

La psicología moderna distingue entre el *temor* y la *angustia.* En el temor se conoce la causa que lo provoca, y entre el temor y el objeto hay proporción; su vencimiento es, por lo mismo, más fácil.

La angustia es la inquietud ciega que acobarda sin saberse con precisión qué es lo que la causa [5].

El temor se hace angustia cuando uno se abandona completamente a él; entonces crece hasta el punto que deja de haber proporción entre él y su objeto (paroxismo de la angustia).

Peca el que por temor de una desventaja temporal o de algún castigo quebranta un precepto obligatorio. *Ni siquiera el temor de la muerte o del martirio autoriza nunca a realizar algo malo en sí mismo, como, por ejemplo, blasfemar o apostatar de la fe.*

Mas cuando el temor llega al paroxismo de la angustia y perturba parcial o totalmente el espíritu y la libertad, la *culpa* queda disminuida o completamente anulada.

Respecto de una *ley positiva,* el temor de un gran perjuicio que no esté ya en proporción con la observancia de la ley, exime de ella, pues tales leyes no obligan en tales condiciones.

Lo que aquí decimos del temor vale también respecto de las demás pasiones: tristeza, alegría, ira [6]. En cambio, la pasión

---

5. En la filosofía existencialista es la angustia la sensación de la profundidad y del peligro de la existencia. El ser que alcanza la libertad queda marcado por el profundo temor — por la angustia — de volver a caer en la esclavitud, en la obscuridad de ser un «cualquiera» más en el montón humano, de volver a caer en el anonimato de la masa, en la marea envolvente de las fuerzas impersonales. Frente a esta filosofía deprimente, goza de alegría y seguridad el que sabe que la libertad es un don de Dios, siempre renovado.

6. Cf. «El hombre en su unidad substancial de alma y cuerpo», capítulo primero, I, de esta misma sección.

dominada por la libertad y puesta al servicio de ésta aumenta la fuerza para obrar libremente.

c) La libertad y la concupiscencia desordenada

La concupiscencia que precede a la decisión de la voluntad *(concupiscentia antecedens)* puede disminuir la libertad. Empero, el movimiento de la concupiscencia debe despertar a la voluntad para que emplee toda su libertad en dominarla. Cuando la concupiscencia, sobre todo mediante la fantasía, perturba de tal modo al alma que le suprime completamente el uso de la razón, por el hecho mismo le quita también la libertad.

La concupiscencia libremente consentida por la voluntad *(concupiscentia consequens)* robustece la acción voluntaria y es una fuerza impulsiva.

Como el grado de libertad en el momento de la decisión es lo que determina particularmente la gravedad del pecado, son menos graves los *pecados de debilidad,* cometidos bajo la presión y atractivo cegador de las pasiones, que los *pecados de malicia,* a los que consiente la libre voluntad con frío desapasionamiento.

Hay que distinguir, pues, entre *decisión libre* y *decisión voluntaria:* cuando el orden está perturbado por la pasión, están en correlación inversa. Además, en la apreciación de los pecados de malicia o de debilidad se ha de tener muy en cuenta la diferencia de motivos, de los que depende en definitiva el mérito o demérito de una acción.

Los movimientos de las pasiones y de la concupiscencia que se adelantan a la decisión de la libre voluntad están exentos de culpa moral. En esto no se debe desconocer que el movimiento de la mala concupiscencia es muchas veces la consecuencia de una culpa precedente, o que su causa hay que buscarla en movimientos libres y voluntarios. Los movimientos que aún no caen bajo el dominio de la razón y de la libre voluntad reciben en la escolástica el nombre de movimientos *primo-primi.* Los movimientos desordenados imperfectamente advertidos por el espíritu o imperfectamente consentidos por la voluntad — movimientos *secundo-primi* —, son, a lo sumo, pecados veniales, pues el pecado mortal requiere un acto perfecto de libertad. *Sólo cuando los actos de la mala concupiscencia y de las pasiones desordenadas proceden de la voluntad con libre y pleno consentimiento*

(motus secundi), constituyen pecados graves, siempre que se trate de un grave desorden.

d) La libertad y la ignorancia

Cuando el espíritu no percibe de ningún modo el valor moral de la ley, no puede hablarse de transgresión ni de pecado. Muchas veces, sin embargo, la inadvertencia o ignorancia deben atribuirse a la libre voluntad; y es el caso cuando la conciencia advirtió en alguna forma el deber de prestar mayor atención.

Así, por ejemplo, un médico o un sacerdote que descuida gravemente poner al día su formación profesional no puede excusarse con la ignorancia, si comete algún desacierto.

En términos jurídicos, el descuido gravemente culpable en materia de atención o estudio es la *ignorantia crassa* o *supina*. La ignorancia buscada de propósito deliberado se llama ignorancia *affectata*. Esta última, en vez de disminuir la responsabilidad, revela de un modo muy especial la magnitud de la irresponsabilidad.

e) La libertad y la costumbre arraigada

Una *buena costumbre —habitus—*, que es como un acertado y constante «sí» al bien, *aumenta el vigor de la libertad*. Una *mala costumbre*, como expresión que es y consecuencia de numerosas decisiones precedentes, *arrastra siempre consigo su peso y malicia*, mientras no se anule radicalmente, al menos por una franca reprobación.

Cuando a pesar de decididos «propósitos buenos» en contra prevalece todavía la mala costumbre, sus manifestaciones son menos culpables en razón de la disminución de la libertad.

Ejemplo: mientras el blasfemo habituado no se arrepienta en ninguna forma de la profanación del nombre de Dios y no se esfuerce por vencer su costumbre, todos los pecados aislados de blasfemias forman un conjunto que, como un torrente, fluye de su libertad como de su fuente. La voluntad de no luchar contra ese defecto es una decisión libre y perseverante, que imprime un carácter de particular malicia a cada acto de blasfemia. Mas si se arrepiente de su defecto y se decide a luchar contra él, las palabras de blasfemia que, a pesar de su buen propósito, se le puedan escapar, no correrán ya propiamente por el cauce de la libertad, a lo menos si su arrepentimiento y buena voluntad de

vencer la costumbre fueron sinceros. Gracias al arrepentimiento, estas palabras blasfemas que aún se le escapan, están separadas de esa raíz que era la libre culpabilidad, y no entrañan ya pecado, sino en cuanto cada una se profiere actualmente con advertencia y voluntad, por efecto de una indolencia punible en este combate todavía necesario.

f) Perturbación de la libertad por el hipnotismo y los narcóticos

Quien se somete a la hipnosis *renuncia a sabiendas al uso de la libertad,* durante el tiempo que dura el estado de dependencia. Y puesto que la causa de este estado que priva más o menos de la libertad fue puesta libremente, *las acciones durante él realizadas entrañan responsabilidad moral.* No conviene a la dignidad de una persona ponerse bajo el influjo de un hipnotizador del que pueda temerse un abuso en materia de moralidad. Lo mismo hay que decir del psicoanálisis, y aun del narcoanálisis, en el que con harta frecuencia se cae en una clara dependencia del psicoterapeuta.

El uso frecuente de narcóticos degenera fácilmente en toxicomanía. El enfermo pierde más o menos su libertad, primero directamente respecto al empleo siempre repetido de la droga. Mas la pérdida relativa de libertad en este aspecto anuncia su pérdida en todos los demás. Cuando el enfermo que aún conserva su lucidez y su libertad, rehúsa abandonar esta costumbre o someterse a un tratamiento tal vez necesario, se hace nuevamente culpable de la disminución de las fuerzas de su libertad. Esta disminución no puede menos de tener desastrosas consecuencias para la vida moral: los efectos serán culpables si se previeron en alguna forma.

g) La libertad y la sugestión, especialmente de masas

Constituye un *deber grave el oponerse a las fuerzas de sugestión del mal, ya por una lucha activa y desenmascarándolo públicamente, ya por lo menos huyendo de su influencia.*

Existen caracteres con un poder de sugestión tan fuerte, que para resistirles los débiles no tienen otro medio que la fuga o una enérgica reserva; siempre, claro está, que se sirvan de sus fuerzas de sugestión para el mal. Contraer amistad o matrimonio con una persona inmoral o descreída que goza de gran in-

flujo sugestivo, significa para un carácter débil un notable abandono de su libertad moral.

Uno de los mayores peligros para la libertad personal y para la propia independencia es, hoy sobre todo, la sugestión de la masa, que puede apoderarse, como una epidemia, de una colectividad cualquiera; los obreros de una misma empresa, los miembros de un parlamento, los soldados de un ejército y aun todo un pueblo, y esto con tal agudeza y con tal fuerza, que los débiles de voluntad casi necesariamente ceden al contagio; y aun personas moralmente formadas experimentan cierta disminución de su albedrío que les impide conservar el pleno equilibrio de la responsabilidad. Los desahogos de un loco nacionalismo, de la xenofobia, del antisemitismo, las muertes por linchamiento, deben juzgarse, en gran parte, por la sugestión psicológica de la masa. La historia conoce casos en que elementos perturbadores consiguieron sus objetivos aprovechando cínica y calculadamente esta debilidad de las masas humanas. Otras veces son los mismos agitadores los que, a su vez, son víctimas de las ideas supersticiosas predominantes, del furor de las masas, etc.

Al lado de estos desahogos violentos de las masas sugestionadas corre también otra enfermedad moral crónica, que ofrece un peligro no inferior, y es el dejarse dominar por «el qué dirán». El crecimiento de la libertad moral puede delinearse precisamente como una liberación de esa fuerza falaz de la masa anónima.

El existencialismo serio ha puesto de relieve esta verdad esencial con su análisis del «propio devenir», o sea, del llegar a ser uno mismo. Pero no acierta, en general, a estimar como debe la importancia de la inserción del individuo en una auténtica comunidad, debido, sin duda, a la lucha sin cuartel que ha entablado contra el impersonalismo de «los demás» y la presión anónima de la multitud. El gran peligro de quedar absorbido por la masa y de dejarse arrastrar por los mitos de la multitud sin contrastarlos, requiere un continuo *examen de sí mismo:* ¿Me dejo yo arrastrar por el «así piensan», «así hacen los demás», u obro yo por motivos morales que yo mismo he adoptado por un convencimiento interior y personal?

La recuperación de la independencia moral exige *huir de la masa* y repudiar su adocenado dispositivo espiritual, ampliamente divulgado por periódicos, libros, cine, radio, centros de diversión... Pero es preciso tener muy presente que el peligro de masificación no queda superado con la simple evasión. Cada uno ha de seleccionar rigurosamente la literatura, los periódicos, los libros, las películas, los programas de radio y televisión, etc.; pero además ha de realizarse un *esfuerzo común* por conseguir que todos estos instrumentos de propaganda se pongan al servicio del bien, que es como decir de la libertad verdadera y del conocimiento de los valores auténticos. Este esfuerzo es de suma importancia.

Quien más eficazmente *se libra de la esclavitud de la fuerza anónima es el hombre que se muestra viril en materia de fe y que emprende un camino de recta moralidad,* cosas en que no pueden alcanzarlo los aplausos de la multitud.

Esa fuerza de la masa que oprime la libertad no se puede contrarrestar sin la ayuda de una verdadera comunidad para el bien, la *Iglesia,* comunidad de fe y de amor. También se requiere para ello el apoyo de las comunidades naturales. En un medio materialista nefasto para la libertad, ésta se preserva movilizando conjuntamente a los buenos en una acción común apostólica. Así, por ejemplo, se han formado en varios lugares «círculos de recién casados», para estimularse mutuamente en la realización del ideal del matrimonio cristiano en medio de un mundo paganizado.

h) La libertad y las enfermedades mentales

1) Las *enfermedades mentales,* psicosis, pueden tener su *origen* en la defectuosa conformación orgánica (v. gr., la idiotez), en el contagio (por ejemplo, la sífilis), o en la intoxicación (por ejemplo, exceso de alcohol, morfina, nicotina); otras (v. gr., esquizofrenia, locura maniática) son hereditarias.

La enajenación o idiotez completa excluye toda responsabilidad moral Los que rodean a los enfermos afectados han de impedir en lo posible que éstos ejecuten algo malo, y sobre todo *han de procurar que se les proporcione asistencia médica, mientras haya alguna esperanza de curación.*

Los *parientes* que, a pesar de disponer de medios, no les procuran la necesaria asistencia médica cuando hay probabilidad de curación, *se hacen reos de falta grave contra la caridad y la piedad.*

2) Los *psicópatas* se distinguen de los enfermos mentales propiamente dichos en que el núcleo de su personalidad no ha sido aún alcanzado de uno u otro modo por la dolencia mental, de manera que *todavía tienen conciencia de la aberración de sus*

ideas e impulsos, o al menos pueden ser traídos por otros a este conocimiento. Los psicópatas conservan todavía sana una zona del conocimiento de los valores y de su libertad, conocimiento que puede ayudarles a vencer o, por lo menos, a soportar cristianamente su mísero estado.

La medicina moderna tiende más y más a reservar el nombre de psicópatas a aquellos enfermos mentales cuya dolencia afecta, en principio, a la estructura de la personalidad. Sin embargo, no se admite que la enfermedad sea congénita, sino solamente la predisposición a contraerla. Los psicoterapeutas y psiquiatras se inclinan a pensar que los *factores* que determinan las perturbaciones mentales no son exclusivamente de orden *somaticobiológico,* sino también tienen gran relación con el ambiente. Influye especialmente la *primera educación,* sobre todo la *religiosa y moral;* y luego, las libres y voluntarias *determinaciones del sujeto* propenso a la psicosis. En estas condiciones se decide la disyuntiva: o graves perturbaciones que pueden llegar a la psicosis, o bien triunfos maravillosos, que consiguen un equilibrio mental extraordinario, gracias al esfuerzo personal y a las buenas condiciones creadas por el ambiente.

Muchos psicópatas presentan los fenómenos generales matizados con características propias. Los psicópatas *cicloides* muestran en sus reacciones anímicas un parecido con la locura circular o maniacodepresiva. Encarnan el tipo del «optimista-pesimista», que ora desborda de júbilo, ora está triste hasta morir. Los psicópatas *esquizoides* son personas siempre volubles y en contradicción consigo mismas, o fanáticos obstinados. Los síntomas son semejantes a los de la esquizofrenia. Los *paranoicos,* a la volubilidad y testarudez añaden asomos de ideas fijas. A esta clase pertenecen los quejumbrosos por manía.

3) Con el nombre de *neurosis* se comprende toda una serie de *perturbaciones anímicas* y nerviosas en las que no pueden señalarse defectos en la conformación anatómica.

La *neurastenia* es el estado de hipersensibilidad y de rápido agotamiento del sistema nervioso [7].

Puede heredarse y adquirirse. En el campo psíquico se manifiesta por la *abulia* o impotencia para decidirse, en la paralización general de la actividad intelectual o psicastenia, en la excitabilidad, la nerviosidad y distracción de espíritu. La *hipocondría,* miedo mórbido y angustioso

7. A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* v, pág. 76; cf. además, del mismo autor, *Compendio de medicina pastoral,* Herder, Barcelona [2]1961, p. 347s.

ante el peligro de perder la salud, puede ser manifestación o síntoma de neurastenia causada por el simple agotamiento, como también de una predisposición psicopática.

La psicología de profundidad ha atribuido gran importancia al concepto de *neurosis.* Buen número de perturbaciones anímicas, consideradas antes simplemente como psicopatías, se consideran hoy como neurosis. Esto quiere decir que esas perturbaciones mentales provienen más bien de complicaciones anímicas, sin negar por esto todo influjo de las predisposiciones corporales.

Lo que determina la neurosis no es simplemente la debilidad de los nervios, sino más bien el ambiente desfavorable que perturba la constitución anímica de la persona, sobre todo durante la niñez, el agobio de tareas demasiado pesadas y una vida llena de dificultades que imponen una constante renuncia. La neurosis se caracteriza en su origen por la asimilación defectuosa de las experiencias de la vida y por una búsqueda más o menos subconsciente de rehuir la responsabilidad. Ante una situación difícil, en vez de emplear todas las energías morales para solucionarla, se busca refugio en la enfermedad: he ahí la neurosis a la puerta. Las afecciones del sistema nervioso, calificadas antes de neurastenia, tienen muchas veces un origen psíquico. Actualmente se tiene por cuestión demostrada el mutuo influjo que reina entre lo espiritual y lo corporal; además, la moderna neurología insiste mucho en el influjo del espíritu sobre las enfermedades nerviosas: todo esto nos está demostrando hasta qué grado depende no sólo la buena salud, sino también la humana libertad del comportamiento moral del individuo y de sus semejantes. Resulta de todo ello un *deber moral,* y es el de tener un *razonable cuidado de la salud,* junto con una *inflexible fidelidad a la conciencia,* no sólo antes de que se vea invadida por la neurosis, sino aun cuando, atacada ya, disfruta todavía de libertad. Quienes rodean a tales enfermos han de obrar con suma comprensión, con paciencia y con clarividencia, ayudándoles a adquirir conciencia exacta de su estado y a servirse sin temores de su libertad. En caso de necesidad los han de llevar al psiquiatra.

Conviene distinguir dos clases de neurosis: la neurosis *orgánica* y la neurosis *obsesiva.* La primera se incrusta en algún órgano, cuyo funcionamiento dificulta; es la neurosis cardíaca, estomacal, sexual, etc. La segunda se manifiesta en la dolorosa perturbación de la actividad psíquica. Según el campo interno en que se desarrolla, se distinguen las alucinaciones, los impulsos o las cohibiciones obsesivas, las fobias. La impotencia para decidirse, propia de los que padecen cohibición obsesiva —y que antes se llamaba también abulia—, no ha de confundirse con la debilidad general de voluntad, propia del voluble neurasténico. El abúlico neurasténico apenas hará cosa mala; pero, en cambio, omitirá muchas buenas, a causa de su cohibición.

El obseso se parece al que está dominado por ideas fijas, pero se diferencia de él en que puede percibir lo absurdo o lo inmoral de sus

alucinaciones, impulsos, represiones o complejos de angustia, y es lo que lo hace sufrir. Aun personas muy espirituales y de probada moralidad se ven atormentadas por obsesiones psíquicas. Ni los espíritus mejor dotados moral y sobre todo artísticamente, se encuentran exentos de algún rasgo psicopático.

Esas ideas o impulsos obsesionantes no caen siempre en el campo de la moral. Es muy frecuente, por ejemplo, la obsesión por la nimia limpieza, la obsesión de un número; por ejemplo, una persona, al ir por la calle, no puede pasar de la casa marcada con el número tal. La bacilofobia es también obsesión muy común. En naturalezas religiosas se manifiesta la obsesión especialmente por imaginaciones, ideas e impulsos directamente contrarios a los sentimientos religiosos y a la delicadeza moral. Esas ideas blasfemas que se clavan obstinadamente en la cabeza de personas que no tienen otro deseo en el corazón que la gloria de Dios, muestran claramente la existencia de la enfermedad.

Como para la mayoría de los psicópatas, también para los obsesos, un *examen tranquilo de la enfermedad,* la búsqueda y descubrimiento de sus causas inconscientes y la *resignación tranquila a la voluntad de Dios:* tal es el primer paso serio hacia la curación. Una reacción violenta, o una inquieta impaciencia por la impotencia a que reduce la enfermedad, es el mejor medio para avivar la obsesión y hacer más profundo el mal. Lo que más ayuda es no esclavizarse a un orden del día, distraerse y *dejarse llevar del buen humor cristiano,* riendo de todo cuanto no sea ofensa de Dios. Claro es que en ningún caso se ha de ceder voluntariamente a los impulsos obsesionantes inmorales. Pero también aquí sería de muy poca ayuda el rodearse de todas las garantías imaginables; la lucha violenta no serviría sino para despertar obsesiones secundarias, agravando la enfermedad.

La conducta más indicada en esta clase de dolencias, para no caer en ningún desliz moral, es la distracción, *el propósito tranquilo de no ceder a los impulsos,* y el entregarse con entusiasmo a la práctica del bien en los demás puntos en que sí campea la libertad.

La *histeria,* de difícil definición, es frecuentemente una *disposición a la neurosis,* y procede de un fondo psicopático. Por las anormales reacciones psíquicas que la acompañan, puede clasificarse entre las neurosis.

La histeria, que propiamente obra en las reacciones psíquicas, puede causar y producir afecciones morbosas auténticamente corporales, que perturban las funciones orgánicas. La histeria trae aparejado el peligro de desequilibrio en la apreciación de la propia personalidad y por lo mismo el de una actitud impropia y convulsa frente al mundo ambiente. El carácter histérico sólo existe cuando el *deseo morboso de hacerse valer* se infiltra más o menos inconscientemente en la actividad psíquica y domina las manifestaciones exteriores de tal modo que la propia persona se convierta, por decirlo así, en el punto céntrico del mundo. El verdadero histérico se desvive por que todos se preocupen por él; y la consecuencia es que pierde el contacto espiritual con el mundo de los valores. La adaptación al mundo objetivo se le hace imposible. Todo lo mira y recibe *desde el punto de vista de la impresión que puede causar en los demás.* Si no consigue hacerse admirar por actos de positivo mérito, se presenta la reacción histérica: viene entonces el decaimiento y

la enfermedad, o, por el contrario, la buena salud; todo conforme lo exija el relieve que pretenda para su yo, o la venganza por las desatenciones con su persona, etc. Es la inconsciencia la que toma entonces la dirección. Esto significa que la histeria se caracteriza por una pérdida de libertad y de la dirección consciente de la propia existencia. El *histérico apenas será responsable de aquellos actos que dirige la inconsciencia.* Empero, *pudo ser culpable del estado a que se encuentra reducido, por lo defectuoso de la lucha contra sus infantiles pretensiones y su egoísmo.*

En los casos más graves de psicosis o neurosis debe el enfermo recurrir a un especialista. El tratamiento de estas enfermedades que ponen en grave peligro la libertad moral, es una obligación mucho más grave y urgente que la de combatir las enfermedades puramente corporales.

Aunque la mayoría de los hombres no se ven afectados por enfermedades psíquicas propiamente dichas, con todo, muéstranse en muchos tales achaques y síntomas, que si se dejan llevar sin resistencia por las pasiones podrán degenerar en psicopatías auténticas; en todos los casos conducirán a una notable pérdida de la libertad para el bien. Bueno es que cada uno se dé cuenta humildemente de sus deficiencias y examine sus causas; si fue, por ejemplo, una deficiencia orgánica o un grave revés lo que dio cierto sesgo a la manera de pensar y de sentir.

> Cualquier limitación e incapacidad espiritual, cualquier enfermedad psíquica es una cruz que ha de llevarse pacientemente en unión de Cristo paciente, para asemejarse a Él. Pero es también problema que debe tratar de resolverse empleando todos los medios para poner a salvo la libertad amenazada y para ensanchar cada vez más el radio de su acción.

E. Fröschels, *Die Angst,* Basilea 1950.
Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* Dusseldorf [4]1953.
W. Bergmann, *Religion und Seelenleiden,* 5 vol., Dusseldorf 1926-1930.
W. Schöllgen y H. Dobbelstein, *Problemas actuales de la psiquiatría,* Herder, Barcelona 1959.
H. Dobbelstein, *Psiquiatría y cura de almas,* Herder, Barcelona [3]1964.
J. Rudin, *Psychotherapie und Religion. Seele, Person, Gott,* Olten-Friburgo 1960.
G. Wyrsch, *Gesellschaft, Kultur und seelische Gesundheit,* Stuttgart 1960.
G. Siegmund, *Gottesglaube und seelische Gesundheit,* Wurzburgo 1962.
W. Schollgen, *Vererbung und sittliche Freiheit,* Dusseldorf 1936.
G. Jlntgens, *Die Gewohnheitshandlung.* Essen 140.

A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, tomo V: *Seelenleiden und Seelenheilung*, Viena 1952, con abundante bibliografía, 267-290.
—, *Compendio de medicina pastoral*, Herder, Barcelona [3]1961, p. 374 s.
R. WALLIS, *Passions et maladies*, París 1950.
F. J. BUYTENDIJK, *Gezondheid en vrijheid*, Utrecht 1951.
TH. BOVET, *Die Person, ihre Kranskheiten und Wandlungen*, Tubinga 1948.
I. KLUG, *Les profondeurs de l'âme*, Mulhouse 1939.
B. ZIERMANN C. SS. R., *Nervöse Seelenleiden und ihre seelsorgliche Behandlung bei Alfons von Ligouri*, Heidelberg 1947.
H. BLESS, *Traité de psychiatrie pastorale*, Brujas 1951.
M. J. SIRKS, *Verantwoordelijkheid op grond van esfalijke aanleg*, Groninga 1951.
J. BOREL, *Le déséquilibre, ses psychoses, sa morale*, París 1947.
H. FLECKENSTEIN, *Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten*, Friburgo de Brisgovia 1938.
W. DEMAL, *Praktische Pastoralpsychologie*, Viena 1953.
P. GUILLAUME, *La formation des habitudes*, París 1947.
K. THIEME, *Die tödliche Gefährdung des Menschen*, en «Hochland» 46 (1954) 209-221.
Limites de l'humain, «Études Carmélitaines», París 1953.
M. PICARD, *Ist Freiheit überhaupt möglich?*, «Neues Abendland» 9 (1954) 83-92.
W. PÖLL, *Die Suggestion. Wesen und Grundformen*, Munich 1951.
G. PFAHLER, *Der mensch und seine Vergangenheit*, Stuttgart [3]1954.
J. LACROIX, *Les sentiments et la vie morale*, París 1952.
F. X. v. HORNSTEIN, *Psychische Störungen und Verantwortlichkeit*, «Anima» 10 (1955) 2-14.
H. DOBBELSTEIN, *Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie*, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1955.
A. GÖRRES, *Métodos y experiencias del psicoanálisis*, Herder, Barcelona 1963.
Die Angst, estudios del instituto C. G. Jung, Zurich 1959.
V. PACKARD, *Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewussten in jedermann*, Dusseldorf 1960.
B. HÄRING, *La negación sociologista de la libertad*, en *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona [2]1966, 65-78.
A. BRUNNER, *La personne incarnée*, París 1947.
A. BRENNINKMEYER, *Traitement pastoral des névrosés*, Lyón 1947.
Psychanalyse et conscience morale, «Cahiers Laënnec.», t. 8 (1948) n.° 2.
C. BAUDOUIN, *De l'instinct à l'esprit*, «Études Camélitaines», París 1950.
DR. GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, París 1951.
Théologie et Psichologie des profondeurs, «Vie Spirituelle», Supplément, n.° 19 (1951).
N. MAILLOUX, *Déterminisme psychique, liberté, développement de la personnalité*, «Vie Spirituelle», Supplément, n.° 22 (1952) 257-276.
Limites de l'humain, «Études Carmélitaines», vol. 32 (1953) 2.ª parte, *L'acte libre et ses frontières*, 85-215.
J. H. VANDERVELDT — P. ODENWALDT, *Psychiatrie et catholicisme*, Tours 1954.
K. STERN, *La troisième révolution, Étude sur la psychanalyse et la religion*, París 1955.

H. BÖHRINGER, *Der Griff nach der Seele*, en «Wahrheit und Zeugnis», Dusseldorf 1964 683-691.
—, *Zur Erhellung der Entstehung und des Wesens der Neurose*, en «Die Krankenseelsorge, 1962 60-64 y 1963 7-13.
G. CONDRAU, J. RUDIN u. a., *Neurose und Religion*, Olten-Friburgo 1964.
W. BITTER, *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart*, Gemeinschaft «Arzt und Seelsorger», Stuttgart 1965.

i) Doctrina de la Iglesia sobre la libertad

Es dogma definido por la Iglesia que los hijos de Adán poseen todavía la libertad de elección[8]. Con lo cual queda dicho ni más ni menos que *el hombre normal, al menos en los momentos más decisivos de su vida, goza de libre albedrío en tal grado, que puede decidirse por Dios o contra Dios, y de un modo tan serio y efectivo, que la sanción que por ello Dios nos dicte será valedera para la eternidad.*

Considerando las acciones humanas en particular, aun tratándose de las nuestras propias, nos quedamos a menudo dudando de si fueron hechas con ese grado de libertad. Respecto de muchos actos reprobables, ejecutados por el hombre de condición espiritual defectuosa, psicópatas, enajenados, etc., no puede nadie dictaminar si alcanzan siempre la libertad requerida para constituir un pecado mortal, o sea para aquella actitud opuesta a Dios que es considerada por Él tan seria y responsable que responde a ella con la reprobación eterna. *Sólo Dios puede juzgar definitivamente a cada uno.*

El conocimiento de psicología puede y debe servirnos para hacernos muy circunspectos y benignos en nuestras apreciaciones del prójimo, y para realizar en nosotros mismos y en los demás cuanto sea posible para ensanchar el radio de la libertad, encauzando o suprimiendo las enfermedades psíquicas que a ella se oponen. En la cuestión fundamental de la esencia de la libertad y del grado que se requiere para la responsabilidad moral, es a la Iglesia y no al psicólogo experimental a quien toca pronunciar la última palabra.

En efecto, sólo por la revelación podemos saber algo acerca de la gloria postrera y el misterio de nuestra libertad, que alcanza su timbre de nobleza al cobrar el hombre, en el orden sobrenatural, su semejanza con Dios, que deriva de la *libertad*

8. *Trid.* sess. 6, can. 5; Dz 815.

de los hijos de Dios. Esta libertad regenerada es el regalo que nos hace Cristo obediente hasta la muerte de cruz, y es la manifestación en nosotros del poder de Cristo resucitado. Ella hace posible el seguimiento de Cristo. Se conserva y perfecciona por la *obediencia filial* a Dios que no pretende obligarnos más que con las obras de su amor.

La libertad de los hijos de Dios es el don más alto del amor y el que más nos obliga.

II. EL CONOCIMIENTO DEL BIEN COMO VALOR MORAL

1. *El hombre, imagen de Dios, y el conocimiento moral*

El hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios»: esto no significa únicamente que su libertad sea participación y semejanza de la divina, sino también que *su conocimiento lo es del conocimiento divino.* La libertad de Dios no es ciega, sino clarividente. El hombre participa, por su semejanza con Dios, de su libertad, en la medida en que lo envuelven los rayos del conocimiento divino.

La semejanza con Dios la muestra el hombre en cada uno de sus conocimientos. Es imposible que exista verdad alguna si no es participación de la verdad eterna. Pero en esta participación hay diversos grados: *el conocimiento meramente teórico de cosas accidentales,* si no está enderezado a la acción, *ocupa el último grado de semejanza con Dios.* Viene después el conocimiento de las verdades prácticas, que nos permite dominar la tierra, conforme a la misión confiada a los hombres por el Creador: «Dominad...» *El conocimiento filosófico que penetra hasta el fondo de las cosas* y las ve ligadas con Dios y orientadas hacia Él, alcanza un grado esencialmente superior de semejanza con Dios. *Pero su mayor y más esencial culminación está en el amor que vibra al unísono del conocimiento, en el conocimiento que se hace fuerza que empuja al amor.* Éste es, en efecto, el rasgo característico del conocimiento divino: la segunda persona de la adorable Trinidad «no es un Verbo (o palabra) cualquiera: es un Verbo que respira amor»[9]. Nada tan esencial puede

9. *Verbum non qualecumque sed Verbum spirans amorem.* SANTO TOMÁS, ST I q. 43 a. 5 ad 2.

afirmarse del Verbo de Dios como que en su movimiento vital eterno y esencialmente necesario respira el espíritu de amor.

Por eso el conocimiento religiosomoral del hombre, *la «ciencia de la salvación»,* alcanza una profundidad de semejanza con Dios mucho mayor que los más altos conocimientos científicos, cuando en éstos no irradia en algún modo su relación esencial con Dios y no despiertan ningún amor a Él. De hecho, demuestra mayor cultura, en cuanto ésta asemeja con Dios, una pobre mujercilla que tiene el conocimiento amoroso de Dios y del bien, que los sabios incrédulos más aventajados.

A su vez, el conocimiento religiosomoral es tanto más elevado en la escala de la semejanza con Dios, cuanto más impregnado está por el espíritu de amor y más empuja al amor. El conocimiento moral teórico más brillante no llega a la misma altura que el de un santo, aunque fuera analfabeto.

2. *El conocimiento del bien, prerrequisito de la libertad moral*

El Verbo o palabra es, en Dios, la segunda persona, y el amor, la tercera. Quiere esto decir que el Espíritu Santo, el amor personal, procede del Padre y del Hijo. Aquí encontramos el modelo divino que muestra cómo la acción moral (la obediencia y el amor) tiene que hundir necesariamente sus raíces en el conocimiento. *La decisión voluntaria copiará tanto mejor el modelo divino cuanto más brille en ella la luz del divino conocimiento.* Donde no hay conocimiento no hay libertad, ni, por tanto, responsabilidad. Y cuanto mayor y más profundo es el conocimiento, tanto mayor es la responsabilidad ante Dios. Por eso dice el Salvador: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusa de su pecado...» (Ioh 15, 22ss). «Si fuerais ciegos no tendríais pecado. Pero ahora decís: nosotros vemos. Y vuestro pecado permanece» (ibid. 9, 41). Quien conoce el bien debe conformar con él su conducta; de lo contrario, podría merecer que se le privase de la luz y se le hiciese imposible la realización del bien. «Caminad mientras tenéis luz, no sea que os sorprendan las tinieblas» (ibid. 12, 35). *Cualquier conocimiento de Dios y del bien es un llamamiento a decidirnos por Dios y por sus mandamientos.*

Verdad es que para llegar a esa decisión, un conocimiento

intuitivo y práctico del bien coloca al hombre en situación distinta de la que le da un conocimiento puramente teórico y abstracto. (Esto es de suma importancia para la predicación.) Pues bien, la eterna «palabra del Padre que respira amor» está por encima de esta diferencia entre teoría y práctica. No es ella un puro concepto, sino un conocimiento intuitivo y una persona viviente. Puesto que todos fuimos creados por el Verbo y conforme a su imagen, nadie puede excusarse diciendo que sólo ha adquirido un conocimiento teórico del bien. *No hay conocimiento de Dios y del bien que no lleve en sí, en alguna forma, el dinamismo que empuja al amor imitado de Dios; como tampoco puede darse hombre normal que conociendo el bien no deba sentir la fuerza que lo empuja a realizarlo, fuerza que emana de su más íntima semejanza con Dios.* El dejar infructuosa la ciencia «teórica» del bien constituye una profunda deformación de la imagen de Dios en el hombre y una falta funesta. Pero precisamente esta posibilidad de la no realización del bien, a pesar de conocerlo y de sentirse atraído por él, muestra con toda evidencia que su semejanza con Dios es una semejanza creada y deficiente.

3. *La bondad de la persona, requisito del recto conocimiento moral*

En la santísima Trinidad, el Verbo o palabra es la segunda persona y el amor la tercera. Pero esto no quiere decir que el amor sea simplemente término de la vida trinitaria; es también principio y centro del intercambio vital entre las tres personas «pericoresis» o «circumincesión». En el amor, por el amor y para el amor pronuncia el Padre su palabra, igual en esencia. Pues en conformidad con esto se ha de considerar la interdependencia que reina entre el conocimiento y la conducta moral del hombre. «Entre el conocimiento y la volición reina una prioridad mutua, no una prioridad unilateral» [10]. *El conocimiento del bien empujará hacia el bien y hacia una perfección más alta, con tal que esté sostenido por la bondad moral de la persona, bondad infusa por Dios o adquirida por el ejercicio.* En virtud de la energía que proporciona la gracia de Dios, este conocimiento conducirá siempre a mayor altura la perfección adquirida hasta

10. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Munich 1941, pág. 128; versión castellana: *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967.

entonces. Basados en la psicología podemos afirmar: *el conocimiento moral no es una antorcha que sólo deba brillar sin arder ni calentar. Para que alumbre, debe arder primero. Pero los rayos de su luz a menudo alcanzan un radio más extenso que su calor.*

El conocimiento religiosomoral apoyado en la buena conducta encuentra su más feliz expresión en la teología agustinianofranciscana, que sostiene el primado del amor sobre el conocimiento. Pero santo Tomás, que propugna la primacía de la inteligencia, tampoco pasa por alto las recíprocas relaciones que guardan entre sí. El conocido tomista J. Maritain escribe: «Aquí (en el conocimiento moral, o más exactamente en la *prudencia)*, santo Tomás hace depender la rectitud de la inteligencia de la rectitud de la voluntad, y esto precisamente en razón de la existencialidad del juicio moral, no meramente especulativa sino práctica. El juicio práctico sólo puede ser recto si, de hecho, *hic et nunc*, en las circunstancias dadas, el dinamismo de mi voluntad es también recto y aspira a los verdaderos bienes de la vida humana. Por eso el conocimiento práctico —la prudencia— es totalmente una virtud moral y al mismo tiempo intelectual» [11].

En la Sagrada Escritura, particularmente en san Juan, se expresa claramente que no sólo la decisión moral se fundamenta sobre el conocimiento, sino que el mismo conocimiento se basa sobre el amor. El lugar más notable acaso sea aquel en que el Señor designa al Espíritu prometido como «Espíritu de verdad» (Ioh 14, 17; 15, 26). *Los discípulos llegarán al conocimiento completo de la verdad sólo por el «Espíritu de verdad»; cuando queden llenos del amor del Espíritu Santo.* «Habéis recibido la unción del Espíritu; esta unción os acompaña... y os lo enseña todo. Ella es veraz, libre de todo engaño» (1 Ioh 2, 27). Permanecemos firmes en la verdad mediante la unción del Espíritu Santo, o sea por el amor: «El que no tiene amor no conoce a Dios, pues Dios es amor» (1 Ioh 4, 8; cf. Ioh 8, 47; 18, 37).

Cuanto más crezca en nosotros el amor, más se nos mostrará Dios y más iremos conociendo también el bien moral. El conocimiento de Dios y el conocimiento moral están estrechamente unidos: «Quien me ama será amado de mi Padre y yo también lo amaré y me manifestaré a él» (Ioh 14, 21). *El verdadero y profundo conocimiento de Dios y del bien moral sólo es posible para quien ama y obra según ese amor.* El que perma-

11. J. Maritain, *Der Existenzialismus der hl. Thomas*, en «Gloria Dei» 2 (1947-1948), pág. 301.

nentemente omite el bien y obra el mal, se hace tinieblas: «Quien afirma que anda en la luz y al mismo tiempo odia a su hermano, está aún en las tinieblas. Anda siempre en la luz quien ama a su hermano» (1 Ioh 2, 9).

El conocimiento de los valores morales encierra ya del suyo un valor moral. Es ya un acto moral, una decisión radicalmente buena, al abrirse a la luz exigente de la verdad, el no rechazar sus desagradables exigencias. *El conocimiento del bien es expresión y manifestación de la bondad de la persona* —mas no hablamos de un mero conocimiento abstracto y teorético del bien—. Mostramos que somos buenos y que amamos a Dios no sólo por las obras morales (Ioh 14, 21), sino también por un conocimiento moral claro y profundo. Quien no guarda los mandamientos, no ama a Dios ni puede decir tampoco que lo «conoce»: «Quien afirma que anda en la luz y al mismo tiempo odia a su hermano, está aún en las tinieblas» (1 Ioh 2, 9). (Por luz no ha de entenderse únicamente la luz de la razón, sino la irradiación de la gracia que procede del conocimiento por el Verbo.) Una vida pecadora es inconcebible con un «conocimiento» real de Dios y del bien. «Mas quien peca, ni le ha visto ni conocido» (1 Ioh 3, 6). Así, la observancia de los mandamientos es la contraseña no sólo de que amamos a Dios, sino también de que lo conocemos: «Sabemos que le hemos conocido si guardamos sus mandamientos. El que afirma que lo conoce y al mismo tiempo quebranta sus preceptos, miente» (1 Ioh 2, 3s). Mas *¿no hay aquí contradicción?* Por una parte, decimos: no se puede amar lo que no se conoce; no podemos obrar el bien antes de conocerlo. Por otra parte, afirmamos: no podemos conocer lo que no amamos ya. Por una parte, tenemos que conocer el bien para ejecutarlo, de otra manera el omitirlo no sería culpable; y por otra, *el que conoce el bien lo ejecuta...* «Quien conoce a Dios oye nuestras palabras» (1 Ioh 4, 6).

Estas aparentes contradicciones se resuelven examinando las diversas maneras y grados del conocimiento moral.

4. *Modos diversos del conocimiento moral*

a) Conocimiento de la ley y experiencia de los valores

Hay enorme diferencia entre un conocimiento teórico, abstracto, aunque preciso, del bien y una percepción práctica *experimental e intuitiva del mismo.* Respecto del conocimiento moral, la más profunda diferencia está entre el mero conocimiento de la ley que ordena o prohíbe alguna acción, y el conocimiento de los valores que la fundamentan.

El *conocimiento de la ley* impone una regla o un límite a las acciones en general, u ordena la ejecución de una acción en particular. Claro es que con este conocimiento de la ley se conoce simultáneamente que lo mandado es *bueno.* De lo contrario no sería un conocimiento *moral.* Mas este conocimiento, 1.°) es sólo secundario y borroso, y 2.°) no constituye un conocimiento intuitivo del bien, ni es una percepción experimental que proceda del interior; es un mero conocimiento externo. Hay también una diferencia esencialísima entre conocer la ley (el imperativo, el deber) bajo el simple aspecto de la sanción (premio o castigo) y conocer la ley descubriendo la bondad objetiva de la autoridad que la impone. Este segundo conocimiento se acerca mucho al conocimiento específico de los valores.

El conocimiento de los valores, en cuanto distinto del conocimiento de la ley, presenta diversos grados y modos:

1.° Entender abstractamente, por un *conocimiento lógico,* que alguna cosa es buena, viendo el porqué de su bondad. Este conocimiento es, en cierto modo, frío, pálido, no despierta el interés de la persona, mientras no caiga bajo la intuición y la percepción directa.

2.° *Ver prácticamente los valores:* se ven los valores con cierta claridad e intuición y al mismo tiempo se percibe su dignidad y sus exigencias concretas.

3.° *Sentir los valores*[12]: no sólo se intuyen claramente en toda su hermosura y elevación, sino que *conquistan todo el ser.* Este sentir los valores sólo es perfecto cuando la conducta deja traslucir los nobles rasgos de la virtud. El alma percibe el len-

12. Por «sentir» entendemos una especie de conocimiento espiritual, de ningún modo una percepción meramente material de los sentidos, aunque ésta pueda y deba acompañarlo. Cf. sobre esto el capítulo sobre «el sentir intencionado», en mi obra *Das Heilige und das Gute,* Krailling, Munich 1950, p. 18s, 23s, 26ss, 195.

guaje cautivador del bien y se va tras él. La esencia misma del bien constituye en última instancia este lenguaje que cautiva.

4.° Conocimiento de los valores *por íntima afinidad con el bien*. No sólo se ven y experimentan los valores en determinada situación concreta, sino que *se mantiene con ellos un constante contacto y amor en virtud de una íntima afinidad.* Este conocimiento de los valores es perfectamente posible aun cuando no se sea capaz de encerrarlo en conceptos.

En estos dos últimos grados de conocimiento experimental se realiza exactamente la frase de SCHELER: «Son más numerosos los hombres que conocen a Dios por el amor que los que lo conciben por la inteligencia» [13].

Pero estos dos últimos conocimientos no deben oponerse a los precedentes, ni hay que creerlos inconciliables con ellos. Precisamente allí donde existe ya un conocimiento experimental y connatural de los valores está preparado el terreno para un acertado conocimiento abstracto de los mismos, presuponiendo que haya aptitud intelectual para ello.

Mientras que la capacidad intelectual tiene sus límites, la percepción concreta, sentida, connatural, puede ir siempre haciéndose más profunda, conforme al grado de valor moral de la persona. Mas esto no es patrimonio privativo de algunos. Se dice sin duda que la depravación o aun la falta de desarrollo moral inhabilita para ello, pero es porque tal capacidad ha desaparecido o porque no existe todavía.

Mientras que el conocimiento de la ley y aun el frío conocimiento de los valores es posible para una persona moralmente inferior, *el conocimiento propiamente experimental de la virtud y del bien exige una conducta profundamente moral.* «La condición *sine qua non* de la plena experiencia de los valores es el verlos realizados. Mas esto no basta para garantizarla; para que *el encuentro y la experiencia sean posibles es preciso que el sujeto los introduzca en su vida*» [14]. Sin duda que una cosa es conocer los valores y otra el que la voluntad los abrace. Pero precisamente *el auténtico conocimiento de los valores por experiencia y afinidad se caracteriza por el amor que despierta en la voluntad.* De este conocimiento, que se realiza en el campo religioso, habla san Juan. Cuando al conocimiento se une el amor,

13. *Materiale Wertethik*, pág. 305. «Concebirlo por la inteligencia», significa la posibilidad filosófica de expresarse sobre Dios.
14. EDITH STEIN, en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 5 (1922), p. 145.

queda asegurada la acertada respuesta de la voluntad: «Quien conoce a Dios, oye nuestras palabras» (1 Ioh 4, 6). Por el contrario, quien no ama, quien no se amolda al bien, no puede absolutamente adquirir este conocimiento: «Quien no ama, no conoce a Dios» (1 Ioh 4, 8).

Sócrates decía: basta conocer el bien para realizarlo. Mas para llegar a este conocimiento se requiere antes haber realizado el bien en fuerza del incipiente conocimiento que ya se posee. Y esto Sócrates no lo vio.

b) Valor fundamental, valor típico y valor particular

Por valor *fundamental* entendemos el bien, en toda su extensión y plenitud. El valor *típico* será el bien total de una virtud, mientras que el valor *particular* será uno de sus bienes particulares. En el precedente artículo hemos considerado el *conocimiento moral desde el punto de vista subjetivo;* lo examinaremos ahora *desde el punto de vista objetivo.*

Todos los valores particulares y típicos están contenidos en el *valor fundamental, el bien,* que en definitiva es Dios, plenitud de todos los bienes. Mas no todo conocimiento del valor fundamental garantiza el perfecto conocimiento de todos los valores particulares y típicos. Sin duda que el conocimiento perfecto y comprensivo del bien, valor fundamental, proporcionaría un perfecto conocimiento de todos los valores encerrados en él. Puede uno tener una noción general del bien y aun conocer perfectamente lo que es bueno o malo y saber lo que son las más importantes virtudes y, con todo, no adquirir más que una imperfecta experiencia y afinidad con los valores representados por cada virtud. Así, hay hombres que saben y sienten perfectamente lo que es la justicia o la injusticia, que se someten a todas las exigencias de la justicia, y que, sin embargo, no alcanzan a comprender el valor de la castidad o de la virginidad. Lo que no quiere decir que ignoren el precepto de la castidad o que no puedan cumplirlo. *Es que el valor de muchas virtudes es demasiado elevado,* como, por ejemplo, el del desinterés, de la humildad, de la pureza.

Los hay también que conocen el valor encerrado en la castidad, y no sólo de por fuera, por el mero conocimiento de la ley; mas en la tentación, ante las lisonjas de los aduladores, se olvidan de que está en peligro ese valor que codician. Es que ***la***

tentación tiene una fuerza cegadora. Aunque es verdad que puede superarse mediante la oración y una lucha denodada.

No hemos de exponer aquí en qué condiciones ejerce su fuerza la tentación; anotemos sólo que supone siempre una defectuosa disposición latente del alma.

Correspondiendo a los tres antedichos objetos de conocimiento moral (valor fundamental, valor típico, valor particular), *hay tres formas de oscurecimiento de los valores:*

1.ª *Oscurecimiento completo de los valores.* Es diverso según se trate de ineptitud para el conocimiento intuitivo, experimental, connatural, viviente y exacto del valor fundamental, del *bien;* o aun para el preciso conocimiento de su obligatoriedad. *La ineptitud para este conocimiento nunca es completa mientras haya libertad moral y responsabilidad.*

2.ª *El oscurecimiento parcial* se extiende a un tipo de valores o a varios. Especialmente los tipos más elevados quedan fuera del alcance ordinario cuando el hombre no se entrega al bien completa e incondicionalmente. Pero aun aquí hemos de notar que la falta de un conocimiento vívido de algún valor no significa imposibilidad de llegar a aquel grado de conocimiento de la ley que es necesario para la realización inicial del bien.

3.ª *Oscurecimiento en su aplicación:* se conoce el valor moral en general, pero *no se ve cómo aplicarlo en los casos particulares,* o no se resuelve uno a aplicarlo por los sacrificios que impone. El peligro del oscurecimiento de los valores, en especial el de su aplicación, es menor cuando se trata de valores que obligan a un tercero, pues *el oscurecimiento procede sobre todo de la resistencia opuesta por el propio egoísmo.*

Dos formas reviste el oscurecimiento de los valores: la hostilidad y la apatía.

La *hostilidad a los valores* es la actitud del hombre perverso que se ha fijado un fin último incompatible con el bien en general o con los valores particulares de alguna virtud. Conocerá aún los valores, pero no les quiere prestar atención, porque siente que son un reproche a su conducta; hacerles caso sería *perder su predominio personal.* Éste es el único aspecto que percibe en la virtud, mientras el valor nada le dice. El *orgullo* es el verdadero enemigo de los valores y de la virtud. El punto culminante de esta actitud es la malicia satánica. Lucifer conoce los valores, pero les sale al encuentro en son de guerra: no penetra en la

esencia del valor, sino que sólo ve la cara hostil que se vuelve contra él. *Esta actitud hostil conduce paulatinamente al hombre a la insinceridad sistemática y a una habilidad maestra para oscurecer y rebajar esos valores incómodos, cuando no negarlos enteramente.* Pero el odio al bien es la prueba palpable de que el malvado no puede sustraerse al reproche de la virtud.

La indiferencia por los valores no es forzosamente hostilidad. Su tipo común lo presenta don Juan, o sea el vividor, que anda nada más que a caza de placeres y que pisotea «inocentemente» el lecho de flores del bien. La raíz de esta actitud no es tanto el orgullo como la *sensualidad.* Cuando la *indiferencia* es sólo *parcial, la actitud hostil o insensible no se orienta contra el bien en general, sino sólo contra el valor típico,* opuesto precisamente al orgullo o a la sensualidad aún no dominados. Es compatible con una voluntad inicial del bien.

La más profunda raíz del oscurecimiento de los valores es el pecado. Aunque no todo pecado conduce necesariamente a la ceguera moral en la zona que domina. Esto ocurre sobre todo con aquellos pecados de los que no hay arrepentimiento, y que, por lo mismo, no sólo dominan, por decirlo así, el acto malo, sino que *subyugan la misma persona.*

El estudio de la *conciencia* mostrará mejor esta realidad. En efecto, la conciencia está sometida al influjo dinámico creado por la unión esencial que debe reinar entre el conocimiento y la voluntad. *Si la voluntad no se conforma con lo que le muestra el conocimiento, repercutirá en éste la falsa dirección tomada por aquélla.* Y en consecuencia, aquella unión reclamada por la misma naturaleza del alma tenderá a establecerse en sentido contrario del que ella misma pide. Esa unión pide la conformidad de la voluntad con la inteligencia y no viceversa. Y al no realizarse en sentido natural, vendrá el oscurecimiento de la inteligencia por el influjo de la voluntad. Por lo general, entre el conocimiento del bien y su realización se abre un abismo, en el que puede naufragar aquella unión de que venimos hablando. Si la humildad no viene a mantener la verdad y a cubrir ese abismo entre el conocimiento, que va por las cumbres, y la práctica, que se arrastra por la tierra, vendrá el orgullo engañador a rebajar el conocimiento al nivel de la práctica. Así queda establecida la unidad, pero en el engaño, y mediante el oscurecimiento moral, que, como se ve, procede de la desobediencia al llamamiento del bien y de la falta de humildad.

La fuerza cegadora del orgullo o de la sensualidad tiene su fuente psicológica en la sana tendencia a la unión entre el conocimiento y la voluntad. De la misma fuente le viene a la voluntad obediente el dinamismo consciente para el bien, y a la voluntad rebelde la fuerza cegadora del pecado.

Tanto el oscurecimiento parcial como el práctico tiene su raíz especial en el esfuerzo por conciliar la soberbia o sensualidad con la moralidad, y así rehuir el conflicto moral. Por una parte falta la hostilidad o la indiferencia por la virtud, dado que en el alma existe una actitud general que simpatiza con el bien, o al menos que despierta cierta timidez ante el mal; por otra, «falta la decisión interior de renunciar a los gustos de aquellos casos en que están ligados con el repudio del valor moral»[15]. Es posible que la voluntad reconozca aún el bien; pero, por una razón latente, más o menos inconsciente, rehúye su aplicación práctica. La explicación está en que se quiere sin duda el bien en general, mas no al precio de cualquier sacrificio.

La ceguera termina con la volición del bien, incondicional, absoluta, o sea con una seria y perfecta conversión. Si no se quiere negar que la persona puede y debe convertirse, no se podrá negar tampoco que esta clase de ceguera sea responsable, si bien las fuerzas cegadoras siguen trabajando sobre todo en el inconsciente. Mas la existencia de esas fuerzas y la falsa orientación fundamental son conscientes. No es que la ceguera actúe directamente en la realización del acto concreto, *hic et nunc,* mas sí es responsable en uno u otro modo de su causa.

Verdad es que con la conversión no se llega plena e inmediatamente a la «sensación» de los valores o al «conocimiento» joánico del bien: primero ha de crecer el amor y ejercitarse en el bien. A este crecimiento y ejercicio conduce la asidua consideración de los valores o la recta aplicación de la ley a cada caso particular.

El oscurecimiento de los valores causados por el temor a un conflicto interior se llama, en lenguaje escolástico, «ignorancia afectada» *(ignorantia affectata).* Ésta presenta diversos grados de conciencia, y, por lo mismo, de responsabilidad. En algún caso puede proceder de un temor verdadero a entrar en conflicto con la moralidad, y es cuando uno no tiene valor para romper con algo que se desearía fuese moralmente lícito (y porque lo

15. D. von Hildebrand, *Ethische Werterkenntnis,* en «Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung» 5 (1921), pág. 492.

desea llega al fin a persuadirse de que realmente lo es). Mas también puede proceder de la voluntad de encontrar la excusa de la ignorancia frente al legislador, para librarse de la sanción. Ambos procederes, que incluyen diversos grados, son naturalmente muy diferentes entre sí. Los juristas hablan generalmente del último.

5. *Profundidad en el conocimiento de los valores*

Ante todo se ha de distinguir una doble profundidad en el conocimiento de los valores: la propia de los valores concretos y la profundidad de la persona misma.

De esta última profundidad hemos tratado en lo que precede.

Así como la fuerza de voluntad de un principiante no es igual a la de un héroe de la santidad, así tampoco lo es su conocimiento moral. (Aunque no se ha de creer que ambos aspectos se correspondan exactamente.) Por parte del sujeto, la *profundidad* depende esencialmente de la seriedad de la *intención fundamental.* Cuando no se obra bien a impulsos de una voluntad absoluta de realizarlo siempre y bajo cualquier condición, la acción buena no alcanza la debida profundidad. Y a esta falta de hondura corresponde un conocimiento defectuoso, en virtud del cual un valor particular o tipos enteros de valor discrepan del valor fundamental ya conocido.

El *santo,* por su parte, como no mira las virtudes singulares únicamente por su valor intrínseco o por la gravedad de sus exigencias, sino que las contempla y las «conoce» todas *en el resplandor e irradiación de la santidad divina,* tiene de todas ellas un conocimiento mucho más profundo que el simple moralista.

También el hombre irreligioso puede sentir el valor de la justicia, pero sin percibir su íntima profundidad, o sea su raigambre y elevación en la justicia y santidad de Dios. Hay también diferencia de profundidad en el conocimiento de un simple creyente, que conserva una fe fría, y la de un santo, que escudriña los valores con amor y que los contempla, en cierto modo, al resplandor del legislador divino, fuente de todo bien.

No ha de pensarse, sin embargo, que con esto queramos disculpar el que se salte por encima de los valores singulares. Pues así como en Dios todos los valores brillan con perfecta unidad, sin perjuicio de su multiplicidad y de sus diferencias, así también *ha de quedar a salvo su conocimiento auténtico y pro-*

fundo por parte del hombre; lo que sólo se consigue *mirando y considerando seriamente a cada uno por separado.* Falta la profundidad cuando no se cultiva el amor, ni se enciende el entusiasmo por cada virtud particular y por los deberes que impone, cuando todo es sometido, pero sólo formalmente, a la «voluntad de Dios». (Como el que dice: ¡para mí esto es igual, pero siendo voluntad de Dios!...) Sin duda que todo reposa sobre la voluntad de Dios, pero todo es también eterno resplandor de su divina esencia. Cada valor singular tiene su objetivo en la creación, en la que patentiza la indivisible y santísima esencia de Dios. El *mero* conocimiento de la ley adolece de una notable falta de profundidad. Sin embargo, si tras ella se descubre al supremo legislador, tiene una inapreciable ventaja sobre el mero sentimiento de los valores, cuando este sentimiento no penetra hasta el último fundamento de todo bien, que es Dios.

6. *Fuentes del conocimiento moral*

a) Fuentes objetivas

El conocimiento del bien nos lo dan y facilitan, ante todo:

1. *La comunidad,* que por medio de sus enseñanzas, leyes y ejemplos presenta el bien ante las personalidades todavía en período de formación. En este sentido ejercen una misión muy importante, además de la familia, las comunidades más amplias, como la ciudad, la sociedad con su cultura correspondiente, la nación y sobre todo la Iglesia católica, que por medio de sus enseñanzas y sus leyes nos encamina hacia el bien, que nos presenta de un modo plástico a través de sus santos. Pero el servicio que prestan estas comunidades es muy diverso según que reine en ellas una alta moralidad capaz de producir héroes y santos, o que se trate de un período de decadencia moral. En todo caso el hombre debe generalmente sus más íntimos conocimientos morales sobre todo a la familia que le dio el ser.

2. *La revelación divina.* Dios nos ha revelado el bien a través del *orden creado,* en el que podemos leer la jerarquía armoniosa del bien. Pero, a consecuencia del pecado, el hombre no acertaba a ver «la luz que brilla en las tinieblas». Por eso nos envió Dios como maestros la «ley y los profetas» *y por último a su hijo unigénito.*

Por medio de la creación y luego por medio de la alianza

con el pueblo escogido nos proporcionó Dios el conocimiento de la ley, pero no un conocimiento muerto e inanimado, sino viviente, *puesto que nos instruyó con las obras de su amor.* La alianza amorosa con el pueblo aparece como pilar y motivo fundamental de la ley. Esta motivación hace que la ley se convierta en conocimiento de los valores morales. Con Cristo se manifiesta de un modo todavía más maravilloso esta manera divina de enseñarnos el camino de la moral. Cristo propone su ley con palabras de infinita dulzura. Mas *no se contentó con proclamar la nueva ley del amor: antes la vivió ante nuestros ojos para que pudiéramos percibir su más profundo significado.*

> Cristo es el maestro cuyas lecciones comprenden el conocimiento moral y el conocimiento religioso en toda su totalidad. «Sólo uno es vuestro maestro» (Mt 23, 8). «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Ioh 14, 6). «Os he dado ejemplo para que hagáis así como yo he hecho con vosotros» (Ioh 13, 15). «Tened los mismos sentimientos de Cristo» (Phil 2, 5).

Nuestro deber consiste en estudiar sin descanso en la escuela del Maestro. De aquí se deduce la *fundamental importancia de la meditación* para todo verdadero cristiano. Pero la meditación no ha de ser un mero estudio con la inteligencia. *Sólo con el corazón, esto es, con la meditación amorosa, podemos aprovechar en la escuela de Cristo.* El divino Maestro nos enseña el bien a través del amor; por eso no podremos comprenderlo rectamente sino con la unción del Espíritu, con el «Espíritu de verdad», con el amor.

Frecuentar la escuela del Maestro quiere decir, ante todo, *procurar entrar en sus sentimientos* Seguir a Cristo no consiste en copiar sus acciones concretas, muchas veces inimitables, ni tampoco en realizar materialmente sus palabras o su ley. Sólo mediante la unión amorosa con su divina persona, sólo con la verdadera obediencia, en la que se someten ante todo los sentimientos y el corazón, podemos salir aprovechados discípulos de Cristo, en forma que de veras lleguemos al conocimiento de los valores y a hacerlos entrar en nuestra vida y en nuestro ser.

Cristo no sólo fue nuestro maestro en su realidad histórica hace 2000 años y tal como se nos presenta en los evangelios; lo es también como Cristo místico, por medio de su Iglesia,

en la que se sobrevive y por cuya mediación nos dice cuáles son nuestros deberes concretos en cada momento histórico. A través de la Iglesia nos propone, también en ciertos momentos de la historia, la *visión concreta* de sus ejemplos *mediante la vida de los grandes santos.*

La importancia de la comunidad, de la autoridad, de la ley y del ejemplo de Cristo para nuestro desarrollo moral aparecerá con todo su relieve si consideramos una vez más los grados de conocimiento del bien en su progresión hasta llegar al conocimiento connatural. ¿Cómo aparecerá el bien ante los ojos de un principiante, o ante el que vive en las tinieblas del pecado, sin un hermano o un superior que le amoneste, o si no se le impone la autoridad de un legislador? *¿Cómo podríamos conocer en su más íntima esencia lo que es la santidad, si ésta no se nos mostrase de manera palpable en las palabras y en los ejemplos de Cristo y de sus santos?* La escuela de Cristo se adapta perfectamente tanto al que emprende el camino del bien como al que va ya adelantado, pues Cristo emplea todos los motivos y formas de enseñanza, de modo que se hace oir por los duros de oído y no se agota jamás para los que tienen oídos delicados.

No es Cristo un maestro más. Él nos enseña como Verdad eterna, y no sólo desde fuera; Él es «*la luz que ilumina a todo hombre*» (Ioh 1, 9), «*Él despierta mis oídos para que lo escuche como a un maestro. El Todopoderoso hiere mis oídos...*» (Is 50, 4s). Él nos ha dado el «espíritu de verdad», el único que puede hacernos discípulos aprovechados de la Verdad eterna.

b) Fuentes subjetivas

1) El primer requisito para el conocimiento de los valores es nuestra *connaturalitas,* nuestro *parentesco con el bien.* En nuestro ser más profundo, somos todos buenos y estamos hechos para el bien. Podemos mirar el bien sólo porque nuestros ojos soportan la luz. *Nos conquista e inflama la fuerza amorosa del bien precisamente porque fuimos creados para el amor por el amor eterno.*

El pecado continuado puede destruir esta nuestra natural afinidad con el bien (con Dios) hasta hacernos parcialmente ciegos. Mas siempre permanecerá en nuestra naturaleza el germen que bajo el influjo del médico celestial permite el restablecimiento y la curación de la ceguera.

2) Los grandes *medios profilácticos y curativos* de la ceguera moral son: la *vigilancia* y la *mortificación de las pasiones desordenadas,* la *humildad* y la *pureza,* el *inmediato arrepentimiento después de cada pecado, la conversión y la seria penitencia* después de los extravíos de una vida desarreglada.

3) *La firme y decidida voluntad de obedecer a Dios en todo, cueste lo que cueste, es la fuerza que nos hace crecer en el conocimiento moral.* Cuando la obediencia ha dejado de ser relativa y caprichosa y se inspira en el amor absoluto al bien, el conocimiento moral se va extendiendo y ampliando: del valor fundamental conocido e intentado en la obediencia a la ley, pasa al ámbito de todas las virtudes, extendiéndose en fin hasta el verdadero conocimiento connatural del bien, que es el conocimiento de Dios de que nos habla san Juan. Mas la obediencia sólo puede desarrollar esta fuerza interior de crecimiento en el conocimiento moral cuando está animada por el amor, el cual, de la obediencia servil de la ley hace pasar a la obediencia filial dentro de la libertad que caracteriza las relaciones de los hijos con los padres. *Mas la libertad filial sólo existe allí donde, gracias a los sentimientos filiales, en cada precepto se percibe el lenguaje del amor.*

La obediencia amorosa lleva también consigo la *atención,* la cual percibe con celo la llamada concreta en cada situación, aun cuando las exigencias del bien requieran sacrificio.

Sólo la constante realización del bien establece con él aquella intimidad con que puede ser comprendido y conocido. «El que *obra* la verdad viene a la luz» (Ioh 3, 21), a Cristo que vino al mundo como luz verdadera (Ioh 3, 19), y así a un hondo conocimiento de todo lo bueno.

4) *El amor* altruista *al prójimo y el celo por las almas* son esencialmente requisitos para el conocimiento del bien, sobre todo de la verdad de la salvación. Ésta ha sido una de las más importantes decisiones del concilio Vaticano II, cuyo amor pastoral y el ardiente anhelo de la unión de la cristiandad hizo posible un conocimiento especialmente fructífero y profundo de las verdades de la salvación.

5) Una de las principales fuentes del conocimiento moral es sin duda la *oración.* La *meditación* no ha de ser otra cosa que asistir a la escuela del Salvador. En la *oración de súplica* se ha de pedir sin cesar la «unción del Espíritu», el «Espíritu de verdad», sin el cual no podemos nunca salir discípulos aprovechados de Cristo.

Nota pastoral: Es verdad que sólo hay obligación de acusar en confesión aquello que se consideraba pecado en el momento de la acción. Sin embargo, es muy legítimo el sentimiento cristiano que, después de la conversión, al abrir los ojos y al descubrir con amargura mil cosas que antes realizó sin clara conciencia de pecado, se siente como constreñido a declararlas con humildad. Puesto que todo aquello era fruto de un árbol plantado y cultivado libremente, bueno ha de ser manifestar en la confesión lo que ese árbol malo ha producido. Pero es suficiente de por sí manifestar el mal estado y los frutos producidos con actual conciencia de culpabilidad.

G. J. BOTTERWECK, «*Gott erkennen*» *im Sprachgebrauch des Alten Testaments,* «Bonner Biblische Beiträge» 2, Bonn 1951.
J. CALVERAS, *La afectividad y el corazón según Santo Tomás en relación con los conocimientos actuales,* Barcelona 1951.
ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *Conocimiento por connaturalidad y experiencia mística,* «Rev. Espir.» 1952, 208-221.
M. SCHELER, *Ética* I, 1941; II, 1942.
—, *Schriften aus dem Nachlass,* tomo I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre* Berlín 1933.
W. GRUEHN, *Das Werterlebnis,* Leipzig 1924.
D. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Förschung* v, Halle 1921, 463-602.
—, *Ética cristiana,* Herder, Barcelona 1962.
J. HESSEN, *Wertphilosophie,* Paderborn 1937.
TH. STEINBÜCHEL, *Philosophische Grundlegung,* 4.ª edición II, 19 ss.
J. DELESALLE, *Liberté et valeur,* Lovaina 1950.
E. GUTWENGER S. I., *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes,* Innsbruck 1952.
L. LAVELLE, *Le traité des valeurs,* París 1951-1955.
R. MEHL, *De l'autorité des valeurs,* París 1957.
J. PUCELLE, *La source des valeurs,* París 1957.
R. EGENTER, *Über die sittliche Bedeutsamkeit von Werten,* «Salzburger Jahrbuch für Philosophie» V-VI (1961-62) 351-363.

III. LA CONCIENCIA, FACULTAD MORAL DEL ALMA. SINDÉRESIS

1. *Conciencia y seguimiento de Cristo*

La conciencia, facultad moral del hombre, es, junto con el conocimiento y la libertad, la base y la fuente subjetiva del bien: es ella la que nos amonesta a la práctica del bien. La claridad y delicadeza de la conciencia muestra la elevación moral del hombre. Los remordimientos con que delata su íntima presencia en el alma después de la pérdida de la virtud, después del pecado,

muestran por lo menos el valor moral pasado y la potencialidad que aún le queda para futuros valores.

Gracias a la conciencia, el llamamiento con que Cristo nos invita a su seguimiento encuentra un eco interior, un órgano que capta este llamamiento (merced a la gracia). Es en la conciencia donde el hombre siente claramente que todo su ser está ligado con Cristo. Se aviva e ilumina la conciencia en el seguimiento de Cristo. Aun podría decirse que la conciencia no tiene palabra propia. La palabra de Cristo (revelación natural, sobrenatural, llamamiento de la gracia) se hace llamamiento mediante la voz de la conciencia. De por sí la conciencia es un cirio sin luz: Cristo es quien le comunica luz, y por ella alumbra e ilumina.

El concilio Vaticano II da en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* (n.° 16) una fenomenología de la conciencia de gran importancia sobre todo en relación al diálogo con el mundo y a la solidaridad humana: «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad.»

a) La conciencia en la persuasión universal

En todos los pueblos ha existido la convicción de que el hombre posee un órgano para oir la voz de Dios. No es la conciencia la buena voluntad, puesto que su voz se hace oir aun cuando la voluntad ha rechazado la luz de la razón. Ni es simplemente la voz de la virtud que viene del exterior. Es más bien una *amonestación que cada uno siente en su propio pecho y que llama de parte de Dios y que encadena al bien, aun*

cuando quisiera uno escaparse. Tanto los pueblos primitivos como los civilizados hablan de la conciencia. Sócrates habla del *daimonion* que aconseja el bien. Los hombres de cultura adelantada, más vueltos hacia la observación de sí mismos que a la realidad objetiva y externa, la llaman *facultad del alma* y dan de ella una explicación psicológica. Los pueblos primitivos, que contemplan el mundo objetivo más irreflexivamente que nosotros, no hablan de facultad subjetiva, sino simplemente de la voz que los llama, de Dios que mora en ellos, de Dios que los amonesta, de los espíritus vengadores que no dejan en paz al culpable hasta que no haya expiado su falta.

Los filósofos de la *Stoa* nos han dejado un *análisis filosófico-psicológico* de la conciencia que tiene gran penetración. La conciencia, la *syneidesis, conscientia,* es un conocimiento del bien y de sí mismo respecto del bien. Según Crisipo, la conciencia es un instinto que tiende a la conservación de la propia persona espiritual y de la misma razón *(hegemonikón).* Por la conciencia se une el hombre al espiritual ordenador del universo (al *noûs).* Es el *deus in nobis* de Ovidio. Según el pensamiento de la mayoría de los estoicos, no es el Dios vivo y personal el que habla por la conciencia, sino la fuerza impersonal ordenadora del mundo, el divino principio, la ley eterna del universo *(lex aeterna* de los estoicos). La conciencia es una participación de esa *lex aeterna.* Es ella, y no la *polis* o ciudad temporal, el guía supremo de las decisiones morales (Epicteto)[16]. Séneca habla del «dios que está a tu lado, contigo, dentro de ti». «Habita dentro de nosotros un espíritu divino que observa nuestras acciones buenas o malas.» La exigencia primordial de la conciencia es «vivir conforme a la naturaleza»[17].

b) La conciencia en la Sagrada Escritura

El libro de la Sabiduría (17, 10ss) acepta la idea griega de la *syneidesis* (poniendo de relieve la mala conciencia). Aunque no encontremos la palabra, encontramos la realidad de la doctrina sobre la conciencia en todo el AT y mucho más amplia y profunda que en los filósofos de la *Stoa.* El «espíritu», el «alma», el «interior», el «corazón» *amonestan al hombre* y claman hacia Dios. Dios escudriña «el corazón y las entrañas». El pecado cometido se revuelve en lo más íntimo del hombre como un dolor: «... el dolor del corazón os arrancará gemidos, y daréis alaridos por el dolor de vuestro espíritu» (Is 65, 14). El corazón alaba o vitupera nuestras acciones. «Mi corazón no reprende ningún día de mi vida» (Iob 27, 6). «Dolióle a David el corazón, después que hizo empadronar al pueblo» (2 Reg 24, 10). *A diferencia de la filosofía estoica, todo el AT considera el fenómeno de la conciencia en dependencia y relación con un*

16. Cf Barth-Goedekemeyer, *Die Stoa,* Stuttgart, ²1946, passim
17. Séneca, *Cartas a Lucilio.*

Dios personal que llama al hombre. Habla Dios por la conciencia. Con especial claridad se expresa esto en los remordimientos de Caín: «Respondió Caín al Señor: demasiado grande es mi crimen para merecer perdón... Me esconderé ante tus miradas e iré siempre como fugitivo por la tierra...» (Gen 4, 13 s). La Sagrada Escritura pone el testimonio de la buena conciencia y los remordimientos de la mala en relación con el conocimiento de Dios. El examen de la propia conciencia recibe su sello de seriedad por su relación con el ineludible juicio de Dios. Por la conciencia conoce el hombre que está citado ante el tribunal divino.

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento presentan la *conciencia como algo ineludible;* aunque no ignoran el fenómeno de las *conciencias sordas e insensibles.* Con profunda sorpresa considera el salmista la —aparente— tranquilidad del malvado que llega a exclamar locamente en su corazón: ¡No hay Dios!

Con profunda seriedad habla también Cristo del peligro de la insensibilidad y ceguera de la conciencia: «¡Cuán grandes han de ser tus tinieblas cuando la luz es en ti oscuridad!» (Mt 6, 23; Lc 11, 33ss). *La conciencia, empero, subsiste aún en el pecador, en el infiel, en el pagano.* A los paganos también les muestra lo que es bueno o malo. Les muestra «naturalmente» (cf. el dicho estoico «vivir conforme a la naturaleza») las exigencias de la ley (Rom 2, 11ss). Porque la ley mosaica es codificación de la natural. La conciencia hace que los paganos sean culpables de sus pecados (ibid.).

El Nuevo Testamento emplea la palabra estoica *syneidesis* (31 veces; sólo san Pablo 19). Y esta conciencia, tantas veces nombrada entre los paganos, vino a ser un punto de contacto entre ellos y los misioneros. Pero fue sólo después cuando se puso de manifiesto la realidad de la conciencia, hasta en sus más profundas bases. En virtud de la conciencia, es todo hombre, incluso el pagano, capaz de oir el llamamiento de Dios y de hacerse responsable ante Él del «no» que pronuncia pecando.

La fe no elimina la conciencia; por el contrario, la eleva. Iluminada por la fe, la conciencia se convierte en luz. San Pablo habla del «testimonio de la conciencia en el Espíritu Santo» (Rom 9, 1). Para el cristiano, obrar según la fe y obrar según la conciencia son cosas equivalentes (cf. Rom 14, 23; cartas pastorales, *passim).* «Conciencia y fe en cuanto a sus efectos están en estrecha correlación»[18]. La fe ilumina la conciencia, la «buena conciencia» protege

18. Th. Schneider, *Der paulinische Begriff des Gewissens,* en «Bonner Zeitschrift» (1929), pág. 207.

la fe. El misterio de la fe es bien guardado «en una conciencia pura» (1 Tim 3, 9; cf. ibid. 1, 19). En las cartas pastorales se expresa de preferencia la relación de la conciencia con el acto de fe, mientras que en las cartas a los Romanos y a los Corintios se pone más de relieve su función moral en general. Pero siempre se toma la conciencia en su carácter religioso; siempre aparece sometida al fallo de Dios.

San Pablo declara obligatorio el fallo de la conciencia, aun cuando éste no esté a la altura de la revelación cristiana (1 Cor 8 y 10; Rom 14, 20-23). Mas sería contra el espíritu de la fe presentar la propia conciencia (la idea que uno se ha formado del bien) como tribunal de última instancia. Obrar según la conciencia no significa sólo considerar lo que es lícito en sí, sino también mirar las circunstancias concretas, sobre todo la repercusión de nuestras acciones sobre el alma del prójimo; el cumplimiento del deber de la caridad pone de manifiesto la verdadera conciencia cristiana (cf. sobre todo 1 Cor 10, 28s).

En resumen: la conciencia es el maestro de los gentiles; es ella la que los encadena a la ley de Dios, tal como ésta aparece en el orden natural; es ella la que los acusa cuando obran contra la razón. Por la conciencia, el Logos (Cristo) enseña a los paganos que aún no lo conocen. La conciencia se ilumina y cobra seguridad cuando se abre a la luz de la fe. Es ella la fuerza interior y vigorosa que nos empuja a abrazar la doctrina de Cristo y a mantenerla pura. «Cauteriza la conciencia» (1 Tim 4, 2) quien se aparta de esas doctrinas. *La conciencia perfecta es la que está iluminada por la fe y animada por la caridad.*

2. *Conciencia y sindéresis*

El fenómeno de la conciencia ¿designa un nuevo momento en el conocimiento de los valores tal como lo describimos antes? ¿Es algo verdaderamente nuevo respecto de ese conocimiento? El conocimiento del bien ¿no impone ya entonces con inexorable rigor su cumplimiento? Indudablemente el valor moral impone a la voluntad el peso de un deber ideal y abstracto que se actualiza en cada situación particular. No se da verdadero conocimiento de los valores si no se percibe esta obligación. *Pero la conciencia es por esencia algo más que la inteligencia práctica de los valores ideales que hay que realizar. La conciencia es la facultad que asegura la captación de los sonidos emitidos por los valores, por cuanto hace sentir en forma*

viva que la propia existencia, la salvación o la condenación, está ligada a la actitud que se adopte frente al bien.

a) Diferencia entre sindéresis y conciencia

Ya san Agustín expuso con profundidad teológica la esencia de la sindéresis. Lo que los estoicos dijeron ser participación en la ley eterna del cosmos, lo considera san Agustín como una participación de la ley del Dios santísimo y personal que se refleja en su imagen creada, el hombre.

La luz de Dios alcanza al hombre en lo más íntimo de su corazón. Éste le empuja con incesante fuerza hacia Dios. Todo su ser empuja al hombre hacia el amor de Dios y del bien.

La escolástica distingue claramente entre *sindéresis* y *conciencia,* o sea entre la conciencia como *facultad permanente* o sindéresis, y el *ejercicio de dicha facultad en los dictámenes singulares.*

La palabra sindéresis — *synteresis* — viene acaso de la corrupción de *syneidesis,* introducida por algún copista en los comentarios de san Jerónimo a Ezequiel. En todo caso la idea encerrada en la *sindéresis* está en la línea de lo que entendían los estoicos: «cualidad conservadora del propio ser espiritual». De allí que la sindéresis se explique generalmente por la *inclinación innata del hombre a su propia conservación.* Pero el hombre guarda intacto su propio ser espiritual *si obra conforme a su naturaleza espiritual (secundum naturam, i.e. secundum rectam rationem)* y, en definitiva, si sirve a Dios conforme a las fuerzas naturales y sobrenaturales que posee.

Muchos teólogos escolásticos, especialmente los místicos, han señalado como sede de la conciencia la *scintilla animae,* la punta o centella del alma su parte más aguda e interior, menos expuesta a la corrupción por el pecado. Difieren cuando tratan de señalar la parte que a la voluntad libre — facultad de adhesión al bien — y al intelecto práctico — facultad de conocimiento del bien — les corresponde en la formación de la conciencia.

Conviene, por lo mismo, señalar las diversas teorías.

b) Teorías acerca de la conciencia

1) *Teoría intelectualista* (san Alberto Magno; escuela de santo Tomás). La sindéresis es el hábito o sede de los primeros principios morales — *habitus primorum principiorum* —, los cuales no necesitan demostra-

ción, y que ni pueden demostrarse ni deducirse, siendo, como son, por sí mismos evidentes para el intelecto práctico.

El primer principio de la sindéresis es el siguiente: «Hay que hacer el bien»: *Bonum est faciendum.* La llamada ética de los valores lo expresaría así: el carácter obligatorio del valor moral se percibe y conoce inmediatamente.

Pues bien, según la teoría intelectualista, para llegar al dictamen de la conciencia, se establece, consciente o inconscientemente, un *silogismo.* La premisa mayor es aquel principio de la sindéresis: preciso es hacer el bien. La menor es el juicio práctico de la prudencia, que juzga del caso concreto y singular. La *conclusión del silogismo* expresa el dictamen de la conciencia. Este dictamen reviste carácter obligatorio por estar en conexión de dependencia con la premisa mayor — sindéresis —, que expresa una obligación. «Para juzgar con justicia la teoría, hay que tener en cuenta que, según santo Tomás, al conocimiento del intelecto práctico sigue siempre la inclinación de la voluntad. Posee la voluntad una tendencia innata y natural hacia el bien que le presenta la razón» [19]. «Para que la voluntad imponga un acto moralmente bueno, basta que la razón lo juzgue tal, puesto que naturalmente impele al bien presentado por la razón, al *bonum rationis*» [20]. Debemos tener en cuenta, además, lo que dice santo Tomás respecto de la *prudencia* y de los dones del Espíritu Santo, indispensables, según él, para un maduro dictamen de la conciencia. Lo que nosotros solemos exponer en el tratado de la conciencia, especialmente lo que se refiere al dictamen en las diversas circunstancias y «situaciones», lo explica el santo doctor casi exclusivamente en el tratado de la prudencia. Teniendo esto en cuenta se juzgará equitativamente de esta teoría tan criticada por presentar el dictamen de la conciencia como el resultado de un simple silogismo.

2) *Teoría voluntarista* (Alejandro de Hales, Enrique de Gante, san Buenaventura).

Según la teoría voluntarista, la sindéresis es aquella noble facultad natural de la voluntad que la ata al bien conocido por su ser más íntimo, por la *scintilla animae* de algunos místicos. La *recta ratio,* el bien presentado por la inteligencia, recibe *en cada caso particular* su fuerza obligatoria, es decir, se convierte en dictamen de la conciencia, por la acción de la sindéresis, esto es, bajo el impulso esencialmente amoroso del alma, que se manifiesta en la voluntad [21]. La voluntad, hecha para amar el bien, esconde en lo más profundo de su esencia, en la «punta del alma», esa fuerza que la impele al amor; pero esto se debe al toque misterioso de Dios, fuente de todo amor. De allí que la conciencia sea tanto más viva y delicada cuanto mayor es la acción de Dios en el centro del alma y cuanto más polariza hacia sí esa fuerza amorosa del hombre.

Esta teoría de la conciencia reviste indudablemente un profundo carácter religioso. Pero no niega la importancia de la inteligencia, de tanto viso en la teoría precedente, pues no se trata de seguir ciegamente a la voluntad, sino de realizar el bien mostrado por la inteligencia.

---

19. R. Hofmann, *Die Gewissenslehre in der Hochscholastik zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* xxxvi cuadernos 5-6, pág. 107. 20. Ibid., pág. 108.
21. Cf. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIᵉ et XIIIᵉ siècles,* ii, pág. 347.

Santo Tomás, por su parte, no desconoce que la voluntad, por su naturaleza, empuja hacia el bien; empero, no la puso expresamente a contribución en su teoría de la conciencia.

Los fautores de la teoría voluntarista han sabido descubrir, con profunda visión, la importancia del conocimiento moral, explicado, en buena parte, como una irradiación de la eterna verdad, como lo hiciera san Agustín. Con todo, piensan que la realidad y esencia de la conciencia moral sólo se explica adecuadamente a partir de la naturaleza de la voluntad.

3) *Teorías falsas.*

La *teoría biológica* de los evolucionistas pretende que la conciencia se explica suficientemente por el instinto de adaptación al ambiente.

Es un eco, muy empobrecido y débil, de la elevada concepción estoica, que ponía la conciencia en la conservación de la espiritualidad personal. Aquí queda todo reducido al campo biológico, con un grave desconocimiento del espíritu y de sus eternas leyes. A la idea que esa teoría se forma del hombre corresponde la de la conciencia.

La *teoría sociológica* considera la conciencia como una adaptación a las condiciones sociales, o como un convenio indispensable entre el egoísmo y el interés social. Según Sigmund Freud, esta adaptación de las inclinaciones del hombre naturalmente antisocial al comportamiento *de los grupos sociales se realiza bajo la presión del «super-ego», que* viene a ser una especie de sujeción a la autoridad paterna.

Refutación: es cierto que el ejemplo de los padres y la valoración de la vida hecha por la sociedad pueden influir provechosa o desventajosamente en el desarrollo y manifestación de la conciencia del adolescente. Pero estos factores no explican de ningún modo por qué la persona se siente obligada en lo más íntimo de su ser al dictamen de la conciencia, aun cuando está en abierta oposición con las exigencias del ambiente. La absoluta conformidad con el ejemplo del padre, de la madre, o con la opinión reinante no explica el hecho ni la esencia de la conciencia; y no significa sino que la persona total y su conciencia adolecen de raquitismo.

4) *Teoría totalitaria: La conciencia se explica por la totalidad y unidad del alma.*

La teoría totalitaria de la conciencia, que es la adoptada por nosotros, parte de dos conceptos fundamentales: la semejanza a Dios del intelecto práctico, en la que hacía hincapié el tomismo, y la inclinación natural de la voluntad y el corazón del hombre hacia el verdadero bien, tal como la ha desarrollado la tradición agustiniana y franciscana.

Pero el último resorte de la conciencia no puede explicarse ni por la naturaleza de la inteligencia ni por la de la voluntad consideradas aisladamente; *lo que nos da su explicación es más bien la unión de entrambas en la sustancia misma del alma, en donde realizan la más acabada imagen de Dios.*

En Dios están unidos en una sola divina esencia: el que ama conociendo (el Padre), su conocimiento (el Verbo) y su amor (el Espíritu Santo); son Dios uno en esencia y trino en las personas. El alma humana, considerada en su totalidad, en la unidad de esencia, inteligencia y voluntad, presenta la más profunda imagen de la santísima Trinidad. Sin duda hay una diferencia real entre la sustancia, la inteligencia y la voluntad del alma; pero es un hecho que no pueden vivir separadas. Sin duda el *conocer* y el *querer pueden ir por caminos opuestos* (lo que muestra que son finitos), *pero ello no puede ser sin provocar en la sustancia del alma, en donde están íntimamente ligados, una profunda herida, que disloca el alma. Esa herida clama por su curación, que no es sino el restablecimiento de la unidad reclamado también por la imagen divina.*

Estando el entendimiento y la voluntad unidos en la sustancia del alma, el *entendimiento* no puede menos de sentirse afectado cuando la voluntad, siguiendo sus oscuras «razones», va en su contra; igualmente la *voluntad* se conmueve dolorosamente cuando repudia el conocimiento claro del entendimiento y se deja seducir por el falso brillo de las cosas. Pero lo más doloroso es para la sustancia misma del alma, que como fundamento radical y unitario de sus potencias, es la que resulta afectada directamente por la separación. Allí radican los primeros remordimientos de conciencia, remordimientos acaso inconscientes. *La imagen de Dios tiembla ante el peligro en que está de ser destruida la semejanza divina.*

La conciencia, empero, no es simple cuestión de unidad en la totalidad de las facultades del alma. La conciencia moral requiere el total enfoque del alma humana hacia la verdad y el bien objetivo. *El hombre no llega a ser perfectamente uno en sí mismo, mientras entre él y el mundo del bien y de la verdad no reine perfecto acuerdo.* El reino de la verdad y del bien no podría hacer oir su voz imperiosa en el corazón humano si el entendimiento no estuviera íntimamente emparentado con ellos. Tampoco la voluntad se sentiría polarizada por el bien si no hubiera sido creada para ir tras él, si el valor moral conocido y la voluntad no se emitiesen un mismo mensaje de amor. El intelecto especulativo tiene su parentesco con la verdad, pero no deja por ello de sentir el atractivo amoroso del bien. La voluntad, por su parte, está hecha para el amor, pero no para un amor cualquiera; estando íntimamente ligada al entendimiento en la sustancia misma del alma, está hecha para el amor al verdadero bien.

Para concluir, podemos *definir la conciencia moral* diciendo que

es el instinto espiritual de conservación que impele al alma a buscar la unidad total. Aspira el alma a su intrínseca unidad, mas no la consigue sino *poniéndose plenamente de acuerdo con el mundo de la verdad y del bien.*

Goza el alma de perfecta unidad interior, y por lo mismo de perfecta salud, cuando no sólo la inteligencia se abre y se da a los verdaderos valores, y la voluntad se entrega al bien conocido, sino cuando su misma sustancia personal recibe el toque de la fuente viva de la verdad y del bien, *cuando el alma, allá en su más profundo centro, se une con el Dios vivo, a cuya imagen fue creada y cuya acción la mantiene en la verdad, en el bien y en la unidad.*

3. *La conciencia, fenómeno moral y religioso*

a) La conciencia en su relación con el «yo» y con los valores objetivos

La primera agitación de la conciencia herida — la de la «mala» conciencia — es un grito de angustia y de dolor por una profunda herida. No es un concepto perfectamente definido, sino algo que significa: ¡estoy en peligro!; o bien: ¡mi unidad interior está afectada! Luego se oye en la conciencia un grito que pide la curación: ¡quiero recobrar mi unidad interior! Es la *sustancia del alma* la que se lamenta. La inteligencia y la voluntad no se conmueven de momento más que en la raíz profunda de su unidad. Es la voluntad la que ha destruido la unidad; si ahora se deja dominar por este dolor, evitando el convertirse en tinieblas y frialdad, se alzará hasta un amor incipiente, que le hará reconocer los valores morales. Para abandonar la luz de la inteligencia ha tenido que dejarse deslumbrar por un falso brillo. Si ahora se abre de nuevo a la verdadera luz que le ofrece la inteligencia, luz renovada desde el fondo del alma, llegará indudablemente a reconocer claramente en su conciencia y a abrazar los valores, gracias a ese dolor y remordimiento. La inteligencia moral lanza entonces un grito que se percibe con toda claridad: «*Has faltado a los valores, te has hecho culpable.*»

El primer movimiento de la mala conciencia es egocéntrico, sin ser por ello egoísta. Es simplemente *el grito del yo* herido. Mas tan luego como, despertado por el dolor de la conciencia, se abre el hombre nuevamente a los valores, además del dolor del desgarramiento, percibe, aterrorizado ante su caída, el sonido de la trompeta del juicio y la enérgica *reclamación de los valores* que se imponen.

Al dolor del yo vulnerado se añade la reivindicación por parte de los valores morales y la condenación por el mal proceder. El yo ha vuelto las espaldas a los valores con su desobediencia: no está, por lo mismo, en condiciones de dejarse conmover por la voz suave del amor. Con todo, *en medio de la amargura, resuenan los acentos del amor; por allí puede reanudarse el encuentro amistoso con el bien.* Por cierto que el valor vulnerado no habla de dulzuras por entonces. No se contenta con susurrar: «Yo soy el remedio para tu herida; válete de mí para curar.» Sin duda en su lenguaje hay mucho de esto; pues significa que la salud espiritual depende de la actitud que ante él se observe, que si el alma se siente desgarrada es por la desobediencia moral, y que, para curar, es suficiente volver a la obediencia. Mas tan luego como la ceguera de la voluntad ha pasado y ha caído la venda que impedía mirar claramente los valores, se eleva majestuosa la voz del bien: «Yo te lo mando, porque tengo derecho sobre ti.» Añádase que la conciencia agitada por el dolor es particularmente apta para captar la ineludible consecuencia de la actitud frente al bien, a saber, que es cuestión de vida o muerte para el yo.

Cosa distinta sucede con la *conciencia «sana», con la «buena conciencia».* Así como el que goza de buena salud no piensa en ella, por más que rebose de energía, así tampoco el hombre que se ha entregado al bien está continua y directamente pensando en que la práctica del bien acrecienta su buena salud espiritual. *Regocíjase indudablemente en el bien y lo practica por amor, y con esto aumenta el vigor de su salud espiritual, es decir, se refuerza su unidad interior, de la que depende la plenitud de la vida.*

Llegados al fin de nuestra disquisición, *podemos concluir: la conciencia vuelve al hombre sobre sí mismo, mas en forma legítima.* Pero este repliegue sobre sí mismo no alcanza su plena significación sino como *concentración sobre los valores.* El dolor de la conciencia, aunque egocéntrico, tiende de suyo a convocar todas las energías del alma, ansiosas de unidad, alrededor del valor cuya violación ha puesto enferma al alma, y del que ha de venir su curación. Cuanto más plenamente alcance su finalidad el dolor de la conciencia, mayor será la pena experimentada ante el valor vulnerado. *Y cuanto más hondamente se manifieste el dolor en el renovado amor al bien y más íntimamente abrace de nuevo la voluntad penitente el valor despreciado, mejor se remediará el dolor egocéntrico de la conciencia, terminando por desaparecer.*

El desgarramiento del yo por el pecado es una auténtica realidad;

mas no lo es menos su buena salud a consecuencia de la perfecta unidad interior y del reconocimiento y aceptación de los valores. El bien y el mal producen necesariamente o la unidad o la división del alma; pero mejor se advierte la división, signo de enfermedad, que la unidad, sello de la buena salud. Es lo natural y lo justo. Empero, si la mala conciencia se advierte mejor, no es ello motivo para desconocer o desestimar la realidad de la buena conciencia, que es la buena salud del alma y la fuente de renovados bienes [22].

Los calvinistas no dan importancia más que a la «mala conciencia», de acuerdo con la falsa idea que del hombre se forman. Para ellos no hay parte sana en la sustancia del alma, ¡allí todo son ruinas calcinadas! [23].

b) La conciencia, actitud ante un Dios personal, no ante un principio impersonal

Sintiéndose la persona ligada al bien por su ser más recóndito y profundo, tanto que su íntimo existir está en directa relación con el cumplimiento de sus exigencias y que la desobediencia significa disyunción y peligro, es normal que llegue a preguntarse: ¿qué es lo que así me puede obligar, lo que tan vivamente me alcanza en mi interior?

Imposible es que el espíritu humano se quede satisfecho con una respuesta como ésta: No es más que un puro principio impersonal y abstracto.

Cuanto más profunda es su personalidad, tanto más segura e inevitablemente responderá: *No, no puede ser un simple principio abstracto y sin vida, sino una persona viviente y perfecta la que habla por las exigencias de los valores.* Ésta es la conclusión que se impone ineludiblemente, dada nuestra concepción del mundo. La misma conciencia con su experiencia profunda de los lazos que la unen con el bien, por la percepción del peligro a que la expone la resistencia a sus exigencias, empuja imperiosamente al hombre a buscar a aquel que así puede mandarle.

La conciencia se considera en la actualidad ante todo como un fenómeno moral, que encontramos aun en aquellos que no llegan a

22. El predicador ha de tener en cuenta estas realidades psicológicas para no tocar los mismos resortes ante un pecador a quien hay que mover a penitencia y conversión y ante un alma piadosa, que más bien pide instrucción. ¡Salva tu alma!, grito de alarma que está lejos de condensar toda la esencia de la buena nueva encerrada en la «ley de gracia».

23. Como tipo de esta concepción del hombre, cf. el libro, por otros títulos notable, de H. G. Stoker, *Das Gewissen,* Bonn 1925.

percibir su profundo aspecto religioso, y es éste nuestro punto de contacto con los hombres irreligiosos.

Mas a medida que se desarrolla en el hombre el elemento moral de la conciencia, aparece mejor su fundamento religioso. La conciencia, considerada en su fundamento, es, en efecto, un fenómeno religioso, puesto que su última explicación se encuentra en que el hombre es imagen de Dios.

Sólo llega a penetrarse hasta la íntima naturaleza de la conciencia cuando, tras las exigencias de los valores, se percibe la voz de una persona que exige, cuando, en la voz de la propia alma, se descubre el eco de una personalidad que llama.

Sólo el hombre que se endiosa a sí mismo puede preferir colocarse ante un valor o un principio impersonal, ante una ley sin vida. El hombre que *no desnaturaliza por el orgullo la experiencia de la propia conciencia, descubrirá con toda seguridad que el juicio condenador y el llamamiento a la conversión es juicio y llamamiento de alguien, de un juez vivo, de una persona absoluta.*

c) La conciencia, voz de Dios

Por lo que precede sabemos que tras la voz de la conciencia está Dios. Mas *no sería legítimo concluir que en cada dictamen de la conciencia nos habla Dios directa e inmediatamente.* Dios nos habla en la conciencia por medio de las causas segundas. Por eso nos dio la facultad moral. En el *orden natural,* al que nos ha ligado con todo nuestro ser, debemos leer con nuestra inteligencia nuestros propios deberes. La función natural de nuestra conciencia moral es la de hacernos conocer la ley eterna de Dios, mediante el ejercicio de nuestra inteligencia, aplicada a descifrar esa ley en la creación. Por lo mismo, al someternos a la ley moral natural nos sometemos a la ley eterna de Dios. *El mostrarnos esa ley es la función natural de la conciencia, toda vez que en ella se refleja la imagen de Dios.*

La revelación sobrenatural de Cristo y la moción del Espíritu Santo añaden nuevas energías a la conciencia, señalándole un nuevo cometido: el de conformarnos a las palabras y ejemplos de Cristo y el de hacernos más dóciles a las inspiraciones del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo no da generalmente nuevas e inmediatas revelaciones; mas por su gracia y sus dones proporciona a la conciencia delicadeza y aptitud para reconocer la voluntad de Dios en las diversas circunstancias de la vida, mirándolas a la luz de la revelación ya concedida.

Dios obra mediante las causas segundas, pero ello no es parte para que disminuya la grandeza de su acción ni nuestra obligación. Si los teólogos medievales enseñaron que Dios mueve los cuerpos terrestres por el ministerio de los ángeles, no fue para negar que Dios fuera verdadero motor. Y si hoy conocemos mejor las leyes por las que Dios rige el universo, no es razón para pensar que Dios esté menos cerca de nosotros. Asimismo, si no hemos de ver en la voz de la conciencia la voz inmediata de Dios, podemos, sin embargo, afirmar con toda verdad y justicia que ella es la voz de Dios. Pero *ello no nos dispensa del sumo cuidado que hemos de poner al formar los dictámenes de nuestra conciencia.* Pues todavía podemos equivocarnos. La conciencia, al estimularnos a obrar según lo que conocemos, es siempre la voz de Dios; y en este sentido es infalible. No así su dictamen, que es obra nuestra.

4. *Conciencia y autoridad*

a) Mutuas relaciones entre conciencia y autoridad

La conciencia no es un oráculo que, de la inescrutable profundidad de su ser, haga brotar la verdad. Lo que hace la conciencia es empujar la voluntad a conformarse libremente con la verdad ya conocida o a descubrir esa verdad antes de tomar una determinación.

Así, la conciencia y la verdad objetiva, y en último término *la conciencia y la autoridad de Dios,* se apoyan mutuamente. La conciencia, por su naturaleza, necesita de instrucción y guía. Esta instrucción y guía la encuentra en el orden de la creación y, de modo muy maravilloso, en Jesucristo y, a través de Él y del Espíritu Santo, en las enseñanzas de la Iglesia. A su vez, la autoridad verdadera, según su propia naturaleza, se orienta hacia la conciencia, sin la cual no podría ser autoridad moral ni autoridad alguna para seres humanos, pues sólo por medio de la conciencia puede el hombre sentirse obligado moralmente.

La conciencia es para cada individuo la *norma subjetiva suprema* de su obrar moral, si bien en conexión con la verdad libe-

radora. En cuanto *norma normanda,* ha de buscar su norma objetiva en el mundo objetivo de la verdad a fin de tener razón y validez. Por su esencia, la conciencia no es más que una guía segura en el diálogo con Dios en que se escucha con humildad.

Dios, medida suprema de todas las conciencias, puede amaestrarlas del modo y en el grado que a bien tuviere; en el orden *natural,* por las leyes de la *naturaleza;* en el orden *de la gracia,* por la revelación *sobrenatural.* Es regular que la conciencia natural se deje guiar por el orden natural y por las comunidades naturales. Asimismo lo es que el creyente, ennoblecido por la gracia y apoyado en la humildad, aplique «naturalmente» su oído a la voz de la revelación que le transmite la Iglesia, por más que el «viejo Adán» retroceda ante la oscuridad de la fe y ante la obediencia que se le exige.

b) La conciencia ante la autoridad eclesiástica

Sólo una completa ignorancia de lo que es la conciencia podría inducir a rechazar en su nombre el infalible magisterio de la Iglesia. Quien estuviera dotado de una conciencia infalible, efecto de una plenitud creadora, podría rechazar como contradictoria la intervención de un magisterio extraño. El dogma de la infalibilidad de la Iglesia y del romano pontífice no disminuye en nada la importancia de la conciencia; no hace sino darle una orientación segura en los problemas más elevados y decisivos. Por lo demás, la determinación precisa de los límites de la infalibilidad delimita también *el ámbito dentro del cual la conciencia encuentra el guía absolutamente seguro.* Fuera de ese ámbito sería posible un conflicto entre la conciencia del creyente y la autoridad de la Iglesia, que aunque legítima, ya no es infalible.

Mas la autoridad eclesiástica conoce perfectamente los límites de su infalibilidad; por eso no es de temer que se exceda a pedir un asentimiento interior que esté en desproporción con el grado de certeza de la doctrina que propone [24].

Las *decisiones disciplinarias,* sobre todo, pueden crear un conflicto entre alguna autoridad eclesiástica y la conciencia, dado que ni la autoridad da siempre con la mejor solución, ni el súbdito posee siempre todos los datos necesarios para un juicio inequívoco. Mas, conociendo una y otro sus límites, el conflicto será menos vivo.

Por principio hemos de saber que la presunción de verdad, rectitud y prudencia está de parte de la autoridad eclesiástica, suponiendo que quien la representa es autoridad legítima y desempeña su cargo con sentido de responsabilidad. Al súbdito tienen que asistirle razones graves para decidirse en contra de esta presunción de prudencia que favorece a la autoridad. Y si después de maduro examen de los principios, circunstancias y razones toma una determinación contraria a lo mandado por la autoridad, tiene que seguir esa determinación de su conciencia.

La conducta que se ha de observar en la duda seria acerca de la legitimidad de la autoridad o de la rectitud moral de un precepto, es cuestión que suele tratarse en el «sistema moral». Nosotros la resolveremos al tratar de la «conciencia dudosa».

c) La conciencia ante la autoridad civil

La conciencia está doblemente sometida a la autoridad civil. Primero, porque dicha autoridad se funda legítimamente sobre la ley natural y está confirmada por la revelación sobrenatural; y segundo, porque la conciencia tiene necesidad en mil casos de la ayuda de la comunidad y de su autoridad para la recta formación de su juicio. La autoridad civil, como subraya el concilio Vaticano II en la *Declaración sobre libertad religiosa,* no tiene competencia alguna que le permita dirigir y atar con imposición de sanciones las conciencias de sus súbditos en materia religiosa. Su misión es más bien garantizar el ámbito de la libertad en que los individuos puedan seguir su conciencia.

Por desgracia, en muchas partes, la autoridad civil, por influjo del positivismo, se cree fuente absoluta y suprema de todo derecho y sustrae su legislación a toda norma superior preexistente. Es indispensable, por lo mismo, que el ciudadano examine concienzudamente y con desconfianza lo que ordenan esas leyes y mandatos. *La conciencia de los gobernados no puede reconocer a la autoridad civil el beneficio de la presunción sino cuando sus representantes se consideran ligados también en conciencia. Por eso las leyes y órdenes de la autoridad civil no obligan sino cuando están de acuerdo con las leyes de la moral.* No es la autoridad secular, sino la conciencia normalizada por la ley de Dios, la norma suprema de la decisión moral.

24. Sobre el posible conflicto con los decretos doctrinales de la Iglesia, cf. en el tema *La virtud teologal de la fe,* pág. 76ss.

d) La libertad de conciencia

Es un absurdo afirmar la absoluta libertad de conciencia, puesto que ésta no está destinada a independizarnos de la ley, sino a ligarnos a la ley de todo bien. Es cierto que cada uno debe seguir su propia conciencia, pero esto no significa sino que debe hacer el bien tal como lo entiende, después de haberlo apetecido y buscado lealmente. Pero existen *principios morales que todos deben conocer. Y nadie puede atropellarlos, apoyándose en la propia conciencia. El que yerra inculpablemente* tiene el derecho y aun la obligación de seguir su conciencia; pero esto no quita a la comunidad el deber de impedir los actos del que yerra, para prevenir cualquier funesta consecuencia. Es ésta la raíz de ciertos amargos conflictos.

La obediencia de conciencia y la libertad de conciencia tienen un sentido distinto según que se trate de la autoridad eclesiástica o de la autoridad civil. La Iglesia se dirige exclusivamente a la conciencia, a la que en nombre de Dios llama a la total fidelidad y desarrollo. Todos los medios, aun espirituales, que inducen a alguien a hacer u omitir algo contra su conciencia, aunque sea conciencia errónea, son contrarios a su esencia. Para ella se trata siempre de obediencia de conciencia en verdadera libertad. La misión principal de la autoridad civil es, por el contrario, el servicio al bien común material, al que pertenece asimismo la protección de la auténtica libertad de conciencia. En aras del bien común, así como de la verdadera libertad de conciencia, el Estado debe poner todos los medios a su alcance, y en caso necesario incluso recurrir a medios coercitivos, cuando son perjudicados los bienes y derechos de los individuos y de las colectividades confiados a su protección, aun cuando los transgresores de sus justas leyes apelen a su conciencia.

5. *Formación o deformación de la conciencia*

a) El cuidado en los dictámenes de la conciencia

No es lo mismo cultivar la facultad moral de la conciencia y cuidar su ejercicio por medio de sus dictámenes. El primer requisito para la formación de la conciencia es el *celo por la verdad y el estudio diligente de la ley y de los valores morales.* La formación de un juicio recto requiere no sólo el conocimiento general de los principios morales, sino también celo y atención para aplicarse a conocer bien lo que reclama la «situación» o circunstancias. El hombre

cuerdo reconoce lo limitado de sus capacidades; por lo mismo debe estar dispuesto a *buscar y recibir consejos y advertencias;* especialmente escuchará con sumisión las enseñanzas y directrices de la Iglesia, y más que a todos mostrará docilidad al Espíritu Santo.

b) Salvaguarda y cultivo de la conciencia como facultad

Es nefasto que el juicio de la conciencia sea errado. Pero incomparablemente más nefasto es que la conciencia se atrofie y se vuelva insensible e indiferente.

La actividad de la conciencia se traduce por una incitación a la voluntad a pasar al acto subjetivo y consciente de amor a los valores. Si la voluntad permanece constantemente inactiva, se atrofia. La «centella del alma» necesita inflamarse constantemente con el ejercicio del amor; por su parte, el entendimiento debe ir al estudio y penetración de los valores avivado por el fuego de amor de la voluntad. La inteligencia y la voluntad viven del entusiasmo que el alma toda sienta por los valores, y a su vez acrecen, con su actividad moral, la potencialidad y la riqueza de amor en el fondo del alma. *La indolencia constante en la volición del bien empobrece la facultad moral.* Es un gran mal que vaya errado el dictamen de la conciencia, *pero es un mal mayor que se atrofie y entorpezca la facultad moral.* Lo cual puede acontecer de varios modos:

1) La unidad de la personalidad y por lo mismo la fuerza de la conciencia peligra en aquel tipo de *hombre débil que gusta de considerar teóricamente el bien, pero que en la práctica se guarda de practicarlo.* Falta la chispa que establezca el contacto entre la inteligencia que contempla los valores y la voluntad que debería hacerlos suyos. Importa mucho para mantener la integridad de la conciencia que no nos limitemos a considerar en sí misma la ley, y en general el bien, sino que atendamos a la llamada que nos dirigen. En este respecto es interesante el cultivo de una *vida afectiva ordenada,* ya que los afectos son indispensables para hacer saltar la chispa entre la inteligencia y la voluntad. El acceso a la mística es iniciado generalmente por la oración afectiva.

2) La delicadeza de la conciencia peligra especialmente por la *desobediencia habitual y voluntaria.* La reacción de la sindéresis contra tal desorden puede ser diferente según sea la persona.

a) En los *débiles* se producirá una escisión de la personalidad comparable a la de los tipos especulativos antes mencionados. La debilidad de la personalidad proviene acaso de la languidez en per-

seguir la unidad fundamental, de que la vida no gira alrededor de un centro único. La vida espiritual y moral exige unidad; faltando ésta como resultado de las faltas habituales y voluntarias, la sindéresis se debilita, pierde su dinamismo. Esto da lugar a «almas rotas», cuya inteligencia anda divorciada del albedrío y sin que el alma se preocupe gran cosa por esta falta de unidad. Se ha entorpecido el órgano destinado a sentir ese dolor; la luz entra en la inteligencia, pero fríamente; no desciende hasta el centro de la voluntad para encenderla. Tenemos entonces el alma literalmente *superficial*. La inteligencia y la voluntad van cada cual por su lado sin causarse molestias. El centro del alma, principio de unidad y de calor vital, parece muerto. *Personalidad débil, enfermiza, rota.*

b) En las personalidades *enérgicas y vigorosas* la reacción es muy distinta. Cuanto más contradijo la voluntad a la inteligencia yendo tras sus deseos, cuanto mayor fue la ruptura, tanto más fuerte y dolorosa es la reacción de la conciencia que busca la unidad. Mas al no buscarla por la vía normal (la de la conversión con la subordinación de la voluntad) *interviene el libre albedrío para invertir la reacción, suspendiendo la inclinación natural de la voluntad hacia la verdadera unidad y oscureciendo la luz que entra por la inteligencia.* El dinamismo interior parece encontrarse ahora en la voluntad torcida, que se convierte en centro unificador de la vida. Aquí radica acaso el fervor y celo dinámico de los malos, que parece inagotable. Las fuerzas más preciosas de la conciencia y el dinamismo vigoroso de la personalidad han confluido para formar un solo torrente devastador. No podemos decir que la sindéresis haya perdido completamente su exigencia innata, pero sus energías van en una falsa dirección. Llamará aún a la conversión y a la verdadera unidad y reintegración interior. Pero si el *celo de la soberbia* se interpone de nuevo, continuará la carrera en falsa dirección, llegando a veces a formar en su alma aquella *unidad y armonía satánica que los convierte en los más activos secuaces del diablo.* Así se explica que aquellos que son llamados por Dios a mayor perfección, si rechazan el llamamiento, caen más profundamente y se hacen más ardientes para el mal. En la superficie aparece la más estupenda armonía entre la voluntad y la inteligencia, en el fondo reside la más profunda mentira, la falsificación de la verdad y del verdadero fervor.

c) La humildad y penitencia, remedios necesarios

Para conservar y perfeccionar la conciencia en nuestro estado actual, no basta el estudio amoroso ni el firme propósito de obedecer siempre al bien: la humildad es indispensable, aun desde el punto de vista puramente natural, supuesto que estamos siempre en vía de progreso, sin llegar nunca al estado perfecto. Además, la revelación divina nos propone una perfección altísima, cuya realización siempre está por debajo de lo que de ella conocemos. De todos modos, la distancia no puede ser demasiado grande, dado que el conocimiento del bien adelanta con el crecimiento de la caridad.

Aun dejando a un lado los defectos voluntarios, esta distancia entre el conocimiento de la inteligencia y las realizaciones de la voluntad puede originar aquella peligrosa escisión de que acabamos de hablar, y a la que ha de obviar la energía de la sindéresis. La tensión originada entre inteligencia y voluntad incitan al adelanto, mas la debilidad humana lo retarda: de allí la humillación de la voluntad, tanto más profunda cuanto es mayor la distancia y más vivo el estímulo de la conciencia. *Si la humildad no acompaña a la humillación, se produce o bien una rebelión de la voluntad*[25] o *una resignación apática.* La verdadera humildad, que traza la ruta segura entre Escila y Caribdis, debe ir *unida con la penitencia, con el dolor y el propósito,* después de cometida alguna falta. Pero para que éstos sean posibles y eficaces, se impone el examen de conciencia, especialmente cuando la multitud de trabajos o el ímpetu de las impresiones amenazan sumergir la conciencia.

Mas la única e infalible medicina es la gracia de Dios; ella es la que cura las heridas que el pecado causa en lo más profundo del alma, ella la que disipa las tinieblas y saca del abismo y derriba el muro que nos separa del bien, o sea de Dios. Entre los mayores milagros de la gracia se ha de contar el que un pecador se convierta y pueda distinguir de nuevo con claridad el bien y el mal, el que su mirada adquiera la primitiva limpidez. *Cor mundum crea in me, Deus!* ¡Forma en mí, oh Dios, un corazón puro! (Ps 50, 12).

25. Caso típico el de Max Scheler, que poco antes de su apostasía confió a un buen amigo: «No puedo soportar más el verme siempre manchado» (DIETRICH VON HILDEBRAND, *Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt,* en «Der Katholische Gedanke» I [1928], pág. 452). No queremos nosotros, como tampoco lo pretende su amigo Dietrich von Hildebrand, dictar un juicio definitivo acerca del estado subjetivo de Max Scheler, pero es terrible su declaración de otoño de 1919: «Algo me grita en el interior que al fin se agotará la paciencia de Dios y que en vez de venir en busca mía me dejará sumido en el abismo», ibid. pág. 459. ¡Ojalá el abismo espantoso del error no se le haya convertido en abismo de eterna oscuridad!

C. SPICQ, *La conscience dans le Nouveau Testament,* «Revue biblique» 47 (1938) 50-80.
C. A. PIERCE, *Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the New Testament,* Chicago 1955.
O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux* XII[e] *et* XIII[e] *siècles,* Lovaina-Gembloux 1948, t. II, 101-417.
F. TILLMANN, *Geschichte des Begriffs Gewissen, Festschrift für S. Merkle,* Dusseldorf 1922, 336-346.
TH. SCHNEIDER, *Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis),* «Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seelsorge» 6 (1929) 193-211; 7 (1930) 97-112.
J. STELZENBERGER, *Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien,* «Münchener Theol. Zeitschrift» 4 (1953) 27-33.
J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie,* Paderborn 1959.
J. STELZENBERGER, *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie,* «Theol. Quartalschrift» 141 (1961) 174-205.
M. WALDMANN, *Synteresis oder Syneidesis* «Theol. Quartalschift» 118 (1938) 332-371.
PH. DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez Saint Bernard. Étudié dans ses oeuvres et ses sources,* Lovaina-Lille 1957.
—, *La conciencia moral cristiana,* Herder, Barcelona 1968.
R. HOFMANN, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik.* Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters (Bäumker Grabmann) XXXVI, cuaderno 5-6, Munster 1941.
H. EBELING, *Die Bedeutung des Seelfünkleins in der Spekulation Eckharts und in der Scholastik* en *Meister Eckharts Mystik,* Stuttgart 1941.
H. WILMS O. P., *Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik,* «Zeitschr. f. Aszese und Mystik» 12 (1937) 157-166.
GÜNTER JAKOB, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers,* Tubinga 1929.
TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* Dusseldorf [4]1953.
G. H. STOKER, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien,* Bonn 1925.
J. PIAGET, *Das moralische Urteil beim Kinde,* Zurich 1954.
R. GUARDINI, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung,* Maguncia 1929.
J. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie,* Baden-Baden 1954.
—, *Gewissensbildung des Kindes,* «Stimmen der Zeit» 155 (1954-55) 118-127.
Affektive Gewissensbildung, «Stimmen der Zeit» 162 (1957-58) 370-280.
Gemüt und Gewissen, «Stimmen der Zeit» 164 (1958-59) 50-60.
J. HOMMES, *Die innere Stimme. Scham und Gewissen,* Friburgo de Brisgovia 1948.
N. SEELHAMMER, *Gewissen und Verantwortlichkeit,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 56 (1947) 200-211; 288-301.
—, *Über die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit,* en «Trierer Theol. Zeitschr.» 56 (1947) 200-201, 288-301.
V. JANKÉLÉVITSCH, *La mauvaise conscience,* Presses Universitaires, París 1951.

J. CARUSO, *Le problème de la mauvaise conscience,* en «Psyché» (1951) 539-551.
B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute,* Krailling (Munich) 1950, 74-93; 256-261.
H. HIRSCHMANN S. I., *Gewissen und Gewissensbildung. Ein Werkbuch für religiöse Gemeinschaftsarbeit,* Colonia 1940.
W. SCHÖLLGEN, *Das Gewissen als Bundesgenosse des Seelsorgers,* «Lebendige Seelsorge» 9 (1958) 45-49 (tema de todo el cuaderno: Formación de la conciencia).
G. CLOSTERMANN, *Das weibliche Gewissen. Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung,* Munster 1953.
L. GILEN S. I., *Das Gewissens bei Jugendlichen,* Gottinga 1956.
A. SNOECK, *De Psychologie van het schuldbewustzijn,* Utrecht 1948.
G. LECLERCQ, *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale,* París 1947.
G. SIEWERTH, *Von der Bildung des Gewissens (Auszug aus einem bedeutsamen Vortrag),* «Herderkorrespondenz» 5 (1951) 187-191.
—, *Grundsätzliches zur Frage nach der Bildung des Gewissens,* «Lebendige Seelsorge» 9 (1958) 55-60.
C. E. WÜRTH, *Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* Olten 1929.
J. ENDRES, *Gewissensbildung,* «Die neue Ordnung» 8 (1954) 210-221.
H. ZULLIGER, *Umgang mit dem kindlichen Gewissen,* Stuttgart 1953.
Pío XII, *Nuntius radiofonicus «de conscientia christiana recte efformanda»* 23-3-1952, «Periodica de re morali» 41 (1952) 183-204.
H. HÄFNER, *Vivencia de la culpa y consciencia,* Herder, Barcelona 1962.
L. RODRIGO, *Tractatus de conscientia morali. Theoria generalis de conscientia,* Santander 1954 *(Praelectiones theologico-morales,* tomus III).
H. DOMS, *Gewissen und Gnadenleben,* «Anima» 12 (1957) 101-120.
H. ROTH, *Zur pädagogischen Psychologie des Gewissens und der Gewissenserziehung,* «Jahrbuch f. Psych. und Psychotherapie» 4 (1956) 229-248.
E. HOFMANN, *Wesensdeutung des Gewissens,* «Artz und Christ» 3 (1956) 147-153.
—, *Gewissensfreiheit in theologischer Sicht,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung,* Dusseldorf 1958, 13-31.
W. J. REVERS, *Das Gewissen in der Entfaltung der Persönlichkeit,* «Jahrbuch der Psychologie und Psychotherapie» 6 (1958) 142-153.
E. BLUM, E. BÖHLER y otros, *Das Gewissen,* Zurich-Stuttgart 1958.
G. SIEWERTH, *Das Gewissen als sittliches Urwissen (Synteresis) und seine Bildung,* «Kirche in der Welt» 10 (1958-1959) 297-300.
J. STELZENBERGER, *Das Gewissen,* Paderborn 1961.
H. CONCETTI, *De christianae conscientiae notione et formatione secundum Bernardinum Senensem,* Roma 1959.
F. SCHLICK, R. HOFMANN, H. HÄFNER, *Gewissen,* «Lexikon für Theologie und Kirche» IV (1960) 859-867.
H. FLECKENSTEIN, *Gewissensbildung,* ibid., 867 s.
R. ANGERMAIR, *Gewissensbildung und Gewissenserziehung in Familie und Seelsorge,* «Klerusblatt» (Munich) 41 (1961) 113-118.

6. *De la obligación que impone un dictamen erróneo (conscientia erronea)*

No es la conciencia como facultad la que yerra, sino sólo su juicio. La conciencia, como facultad viva, puede atrofiarse, pero no errar. Con infalible seguridad nos exhorta a hacer coincidir en nuestros actos el conocimiento y la voluntad, puesto que ambos están enraizados en el ser. Este imperativo, inscrito en el alma, se encuentra indefectiblemente detrás de todo conocimiento moral, aunque sea defectuoso, diremos más, incluso detrás de los juicios totalmente erróneos.

El concilio Vaticano II establece en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* la siguiente importante distinción: «No rara vez ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado» (n.º 16).

a) Si el juicio erróneo *no depende de la voluntad* y por lo mismo no se tiene conciencia de él, entonces nada hay en la sindéresis que se oponga a su ejecución, puesto que *no destruye la imagen de Dios en el alma.* Semejante juicio erróneo es moral y prácticamente tan conforme a la verdad como el juicio teóricamente exacto. *Por tanto, el juicio práctico inculpablemente erróneo obliga subjetivamente tanto como el verdadero.*

Es como cuando un servidor, habiendo escuchado con atención la palabra de su amo, se siente obligado a realizarla aunque en realidad no haya percibido bien lo que se le mandó; al ejecutar lo mandado, o lo que entendió que se le mandaba, se muestra servidor leal, puesto que no hace lo que se le antoja. Lo mismo sucede en el juicio inculpablemente erróneo: el Señor es el que en la sindéresis habla al corazón; éste no oyó bien. No importa. Con ello se contenta el Señor, y mientras guarde la docilidad no dejará de hablarle de un modo más claro. Dice muy bien el cardenal Newman: he afirmado siempre que *el mejor camino para llegar a la luz es la obediencia a la conciencia, aun a la errónea*[26].

Me parece ineficaz el intento de resolver el problema de la conciencia inculpablemente errónea afirmando que un juicio de conciencia *teóricamente falso puede ser prácticamente verdadero.* Porque el error no es únicamente teórico, pues se trata de un juicio de conciencia que conduce directamente a la acción concreta, la cual está realmente en oposición con la verdad y el orden objetivo que regulan la acción práctica.

Mayor luz proyecta sobre el problema la distinción entre verdad *relativa* y verdad *ideal.* La conciencia inculpablemente errónea alcanza aquel grado de verdad que le es posible *hic et nunc* al hombre que aún va de camino hacia el término. Le falta una perfección a que está destinado; pero en realidad va por el camino que a ella conduce. No se trata, pues, respecto a él, *hic et nunc,* de un mal moral en sentido pleno, de una formal *privatio boni,* sino, más bien, de una *absentia boni,* puesto que, accidentalmente, no tiene aquella perfección. Condición propia de nuestra existencia perfectible y de nuestra conversión que aún no ha alcanzado profundidad.

De todo lo cual resulta claro, ante todo, que difícilmente podrá hablarse, en general, de conciencia inculpablemente errónea en tiempos de un común retroceso espiritual o un perezoso estancamiento. La conciencia verdaderamente inocente es la de aquel que se empeña, con todas las fuerzas de que dispone, en llegar a la luz, a la luz completa. La constante obediencia a la conciencia aún deficientemente iluminada, pero orientada hacia la luz, consolida en cada nueva acción la posición general de la obediencia de la conciencia frente al bien, y así la luz se va abriendo paso.

El error deja de ser inculpable — en principio y generalmente hablando — desde el momento en que uno deja de esforzarse por llegar a la luz completa y hace poco caso del error de la conciencia. Quien así procede se forma una *pseudo-conciencia,* que cubre superficialmente todos los conatos de rehuir las inexorables exigencias del bien.

Si bien el error de la conciencia de quien se empeña lealmente por llegar a la verdad es, más que todo, consecuencia de la humana limitación, en muchos casos, sin embargo, es debido, en parte, a pecados anteriormente cometidos. Con lo que aparece de nuevo la cuestión decisiva: ¿Es el juicio actual de la conciencia auténtica expresión de progreso en el camino de la conversión? ¿Se tiende a anular, poco a poco, las consecuencias de precedentes decisiones culpablemente erróneas? ¿Representa un paso en el camino hacia la luz? En el caso afirmativo debe calificarse de buena la obediencia frente a una conciencia que, como consecuencia de pecados anteriores, es todavía parcialmente oscura en el aspecto tan esencialmente dinámico de lo moral. Es indudable que con dar el paso decisivo de la conversión no se anulan bruscamente las tenebrosas consecuencias de las erradas decisiones precedentes, acaso numerosas e inveteradas; pero es lo cierto que quedan cercenadas del tronco venoso de la culpa, y no pueden achacarse a culpa actual.

Así la doctrina de la conciencia errónea pone precisamente de manifiesto cuán equivocado sería el considerar todas las cuestiones y problemas morales como refiriéndolas solamente al momento actual.

b) Mas cuando el error proviene de una dirección libre, o de un pecado no revocado, la sindéresis no dejará de remorder. Al obrar el hombre apoyado en tal error, podrá creer que obra según prescribe la conciencia; en realidad, un examen más serio le mostrará que no hace más que beber en fuente turbia. En la superficie

---

26. *Apologia pro vita sua,* cap. 5.

hay armonía, mas no en el fondo del alma. Si el hombre se examinase mejor, vería que en lo que él toma por decisión de la conciencia no hay sino una pura desobediencia a la misma.

El dictamen culpablemente erróneo va siempre acompañado de un remordimiento de conciencia que exhorta a un nuevo examen para corregir el yerro y cambiar de dirección.

Así pues, *si el último juicio práctico es culpablemente erróneo, el hombre peca, tanto si lo sigue como si obra en disconformidad con él.* Y es mayor el pecado obrando en disconformidad, por más que tal vez la acción sea objetivamente buena. «No parece posible evitar el pecado, obrando contra la conciencia, cuando ésta presenta algo como obligatorio, aunque sea erróneamente. Pues semejante proceder, considerado en sí mismo, incluye la voluntad de no observar la voluntad de Dios: he ahí el pecado. A buen seguro que semejante conciencia puede reformarse, pero, mientras permanece tal, obliga»[27].

Mas, según el mismo santo Tomás, *no se puede decir que peca por necesidad el que yerra culpablemente:* pues no se dan entonces únicamente las dos alternativas de seguir o no seguir ese falso dictamen; queda una tercera posibilidad: la de reformarlo y enderezarlo[28].

Algunos autores católicos han asegurado últimamente que, según santo Tomás, siempre se debe obedecer a la conciencia errónea, aun en el caso de que ésta impusiera el abandono de la fe y la apostasía[29]. Estos autores pueden defender su opinión como suya, pero no pueden apoyarla en santo Tomás. En el doctor común no hay ni rastro de una doctrina que enseñe que un católico pueda sin culpa formarse la conciencia de que debe abandonar la Iglesia[30]. Tal cuestión ni se disputaba en tiempo de santo Tomás. Si él se hubiese

27. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. 17 a. 4. Cf. también a. 5.
28. Cf. ST I-II, q. 19 a. 6 ad 3.
29. Cf. K. ADAM, *Una Sancta in katholischer Sicht,* Dusseldorf 1948, pág. 61; igualmente M. LAROS, *Autorität und Gewissen,* en «Hochland» 36 (1938-39) pp. 265-280 y O. SIMMEL, *Gewissen und Gewissensfreiheit,* en «Stimmen der Zeit» 152 (1953) 46-54. Según parece, fue Laros el primero en afirmarlo. Aduce el texto *De Veritate* (q. 17 a 4, obj. 4 con la resp. ad 2). Santo Tomás presenta allí la sentencia jurídica según la cual el cónyuge que se ha formado una «conciencia probable» de un impedimento dirimente debe obedecer a la conciencia aunque le amenace una excomunión. La respuesta a la cuarta dificultad muestra claramente que para santo Tomás «conciencia probable» es lo mismo aquí que juicio que puede probarse con razones. Respecto de la conciencia culpablemente errónea y falsa afirma claramente que «no obliga simplemente y en toda circunstancia», *simpliciter et in omnem eventum.* Y en la respuesta a la tercera objeción afirma que quien sigue la conciencia culpablemente falsa peca gravemente, «pues el mismo error incluye pecado, ya que proviene de ignorar lo que se debe saber» *(quia in ipso errore pecatum erat, cum contingeret ex ignorantia eius quod scire debebat).* Cf. TH. DEMAN, O. P., *The dignity of conscience,* «Blackfriars» 34 (1953) pp. 115-119.
30. Cf. ST I-II, q. 19 a. 5 y 6.

planteado esta cuestión, indudablemente la habría resuelto según los principios indicados, o sea: peca el católico que se ha persuadido de que la Iglesia católica no es la verdadera y de que, por lo mismo, la debe abandonar y que, sin embargo, permanece en ella; peca también si la abandona. *Mas para no seguir pecando tiene otro camino,* el solo recto y legítimo: *corregir su error, volver a la verdad y seguirla.*

En conclusión: *el dictamen culpablemente erróneo no es dictamen de conciencia sino aparentemente,* pues en lo íntimo siempre queda ésta o semejante admonición: ¡no sigas las tinieblas, penetra en lo íntimo de tu corazón, en donde te habla la verdad! ¡Sacude la culpable oscuridad de tu conciencia!

H. WETZEL, *Das irrende Gewissen,* Tubinga 1949.

7. *La conciencia perpleja*

La conciencia perpleja constituye un caso especial de la conciencia errónea. Nace de un violento, aunque transitorio, estado de confusión del juicio. Ante la necesidad de tomar partido, todas las alternativas parecen pecaminosas.

En tal caso, siempre que se pueda aplazar la decisión, hay que empezar pidiendo consejo. Si no hay dilación posible, la persona escrupulosa eligirá lo que ella crea «el mal menor», demostrando así su buena voluntad. De pecado no cabe hablar aquí; pues el pecado no depende sólo del intelecto, sino también de la libertad de decisión, que aquí está ausente.

Por ejemplo, un enfermo grave, o el que tiene que cuidarlo, piensa que necesariamente peca u omitiendo la misa u omitiendo el cuidado de su salud o la del prójimo, pero al mismo tiempo ve que es imposible ir a misa e instintivamente sacrifica la misa: *claro es que en tal caso no peca.* Peca, empero, cuando el juicio de su conciencia mal informada le persuade de que debe asistir a misa aun con serio peligro para su salud y, sin embargo, la omite, siempre que el estado de su salud no haya afectado aún a su libre albedrío.

Por lo demás, cuando los fieles se acusan de haber faltado a misa por enfermedad, muchas veces no hay ni pecado ni error o perplejidad de conciencia en cuanto a la conducta que debía adoptarse, sino que se confiesan por pura formalidad y para que se les confirme la licitud de su acto.

8. *Conciencia laxa*

La conciencia *laxa* designa, ya la atrofia o entorpecimiento de la conciencia, ya la ligereza que ha pasado a ser *costumbre* y por la que se forman *juicios culpablemente erróneos para librarse de alguna grave obligación moral.* La conciencia laxa es la consecuencia ordinaria de la tibieza en el servicio de Dios, según muestra el Apocalipsis (3, 16-20). Ahí mismo se señalan sus remedios: penitencia, fervor en la investigación del bien, sondeo de la conciencia (colirio), celo en las buenas obras («cubrir la desnudez con blancas vestiduras»). Dios mismo envía la tribulación como remedio (3, 19).

Lo opuesto de la conciencia laxa es la conciencia *delicada.* Indica una conciencia intacta y una mirada viva y despierta para todo lo bueno.

9. *La conciencia escrupulosa*

A. Fenomenología de la conciencia escrupulosa

«La razón última del hombre es el ser responsable»[31]. Entendemos ser responsable en un sentido amplio y, sobre todo, personal, como facultad de oir y de responder, que se manifiesta en la conciencia.

Lo primero que, desde el punto de vista de la teología moral católica, nos importa saber no es que el hombre es responsable de algo, sino más bien que está siempre abierto a Dios y se abre cada vez más a la palabra del amor, que le pide una respuesta de amor. La última razón del hombre está en su relación con Dios por la palabra de éste y la respuesta, y en la comunidad de los hijos de Dios. La conciencia sólo alcanza toda su profundidad religiosa, su salud metafísica, cuando a través de todas las cosas percibe claramente el llamamiento del amor divino. En esta perspectiva hay que ver también la multiforme y estratificada realidad de la escrupulosidad. El psiquiatra la considerará ante todo según las reacciones psíquicas, en su caso según las aberraciones psíquicas que le son naturales o que la acompañan. Tampoco el director espiritual puede pasar por alto estas diferencias psicológicas. No obstante, el teólogo moralista debe, ante todo, destacar las clases de escrupulosidad. Asimismo, en cuanto a las formas acompañadas de trastornos psíquicos, como, por ejemplo, de estados depresivos o de *anankasmos,* tiene

31. V. Frankl, *Psychoterapie in der Praxis,* p. 116, 6.ª ed.

derecho a prestar atención al contenido y las formas de la aberración *religiosa,* sin negar la eficacia de las predisposiciones psíquicas, y, sobre todo, también a examinar las relaciones causales entre la instrucción religiosa y el sentimiento de escrupulosidad. Tratándose de neuróticos es el mismo psiquiatra quien le exhorta a obrar así.

a) El escrúpulo como conmoción pasajera de la conciencia

El neurólogo o el psiquiatra tiende, tal vez, a ver en el escrúpulo una enfermedad psíquica, cuyas causas serían principalmente psíquicas o psicosomáticas. Existe, sin embargo, una escrupulosidad principal y aun exclusivamente de orden religioso, como una crisis temporal de crecimiento, más o menos normal, en todo caso de frecuente aparición, en el desarrollo religiosomoral de la personalidad. No es ello simple delicadeza de conciencia en oposición a su indolencia y embotamiento, sino más bien una perturbación aguda del equilibrio a causa de una sacudida y conmoción de la conciencia. Ya el cardenal Gerson, el gran teólogo del concilio de Constanza, ponía de relieve el buen partido que podía sacarse de los escrúpulos pasajeros al principio de una vida verdaderamente religiosa, o bien conventual, que la antigua tradición concebía como una conversión incesante y cada vez más profunda. Si el hombre, hasta ahora acomodado sólo en capas superficiales de su conciencia, en la realización de una verdadera marcha hacia Dios se siente dominado por un profundo conocimiento de Dios, puede ser que, de vez en cuando, no sólo pierda su seguridad, hasta el presente demasiado ingenua, sino la seguridad, en general, de su conciencia. Ello podría ocurrir en una forma que hiciera creer que semejante persona ha perdido también su equilibrio psíquico y necesita, ante todo, los auxilios de la psiquiatría. En realidad, en esta forma del escrúpulo temporal (desasosiego e inseguridad) se trata de un estadio creador siempre que sea bien entendido y superado mediante la fidelidad a la gracia de Dios. Verdad es que gracias a una enseñanza y dirección religiosa equivocadas, con motivo de esa conmoción de la conciencia, pueden desarrollarse diversas formas de escrupulosidad más tenaz y patológica de que hablaremos más adelante, sobre todo si se añade una disposición psíquica desfavorable.

Forzoso es que el hombre, hasta ahora superficial, sacado de su malsana e ingenua superficialidad aprenda a temer por su salvación, empiece, aterrorizado, a vislumbrar la profundidad y el alcance de su responsabilidad religiosa y moral; y así, en medio de ciertas

perturbaciones de su equilibrio, avance hacia un fondo de la conciencia totalmente distinto. En estos casos la principal tarea del director espiritual consiste en mostrar el sentido de este estadio propio de la conciencia asustada y facilitar el camino hacia el fondo salvador de la conciencia.

Por lo demás, esto es muy parecido al tratamiento de una neurosis y ayuda a encontrar en ella el sentido de la vida ansiado, partiendo del subconsciente. Pero, a diferencia bien manifiesta de todo escrúpulo neurótico, en nuestro caso el sentido de orientación no se evidencia en la forma de ocultaciones debidas a represiones. Por el contrario, la conciencia asustada está directamente abierta al llamamiento de Dios. Pero le sucede lo que a Samuel, que oyó el llamamiento, pero no cayó inmediatamente en la cuenta de que era Dios mismo quien le llamaba.

b) Escrúpulos de carácter neurótico

Las formas más comunes en que se presenta el escrúpulo morboso son la angustia y la obsesión. Por lo común, ambas formas se encuentran juntas, pero de tal modo que en un caso predomina la angustia (principalmente si hay una predisposición general a la fobia o depresión); en otro caso la obsesión (sobre todo en sujetos de carácter obsesivo, *anankasmo*). No excluimos la posibilidad de formas mixtas, pero insistimos en la honda diferencia que va del escrúpulo angustioso y obsesivo a la histeria, la cual, en definitiva, quiere impresionar en la confesión mediante mil escrúpulos.

Pero no basta de ningún modo tener sólo presente la mala disposición psíquica o la inclinación a las depresiones o neurosis. Es preciso investigar su último fundamento y significado. ¿Por qué la neurosis se manifiesta precisamente en este ámbito y en esta forma? El hombre a quien la agorafobia o la obsesión de los números le hace la vida difícil está, en un sentido profundamente humano, más enfermo que aquel escrupuloso cuya neurosis lo impulsa directamente a la búsqueda de su verdadera responsabilidad Dios. El escrupuloso neurótico no ha perdido el sentido de la responsabilidad; sólo que se ha equivocado respecto al modo y manera como debe tomar esta responsabilidad; lo cual puede obedecer a deficiencias psíquicas, a una dirección equivocada o a continuas faltas morales en asuntos importantes.

En la investigación que vamos a intentar luego para caracterizar las diversas formas de escrupulosidad no podemos soslayar el aspecto de sus elementos psíquicos, pero tendremos también en cuenta la índole de la mala conducta religiosa que, frecuentemente, causa los escrúpulos o se manifiesta en ellos.

1) *La neurosis angustiosa*

a) *La neurosis angustiosa general,* como expresión de una incompleta religión de temor, existe cuando se toma la ley de Dios como una amenaza, cuando en la respuesta a Dios y en la obligación moral se están mirando siempre los riesgos que corre la propia salvación. Esa angustia ante Dios, esa morbosa preocupación por la propia seguridad se concentran en la confesión y determinan esas repetidas confesiones generales, o esas ridículas exageraciones en las confesiones ordinarias.

Causas: Junto con una constitución psíquica favorable al sentimiento de angustia, ejerce una gran función la experiencia adquirida en un padre demasiado riguroso y arbitrario, una madre severa y siempre bajo la presión de la angustia, un catequista largo de manos y regañón. Asimismo influye notablemente una acentuación excesiva, en la predicación, de los motivos de miedo. Así resulta que, a causa de tales vivencias, no está preparado el terreno para la experiencia espiritual del amor de Dios. A la virtud teologal de la esperanza, a la confianza filial falta el fondo afectivo.

Por otra parte, incluso una predicación equilibrada de las verdades eternas y un uso moderado del poder punitivo por parte de los padres pueden sobresaltar una naturaleza propensa a la fobia o depresión, u ocasionar o consolidar la disposición a la angustia neurótica.

b) *Angustia neurótica encajada y fija en un campo determinado* Un estado de angustia profunda y patológica tiende a fijarse en un campo, por ejemplo, en el de la veracidad o de la castidad, y así liberarse, de algún modo, a sí mismo, pues el miedo impreciso es más siniestro que el concreto.

Puede también suceder que en una constitución psíquica normal, la insistencia machacona sobre un precepto, obligación o virtud, obre perniciosamente y origine poco a poco una obsesión. Así como hay escrupulosos que en lo concerniente a la corresponsabilidad en la salvación del prójimo o en lo tocante al sexto mandamiento, no cesan de acusarse pese a las exhortaciones del confesor. Se creen culpables de los pecados de otros, o bien se sienten atormentados por todas las tentaciones imaginables, reaccionan sensualmente ante

cosas en sí totalmente ajenas al ámbito de la sensualidad. En el fondo existe una angustia existencial ante el posible fracaso en la observancia de la virtud que se considera más importante o, acaso, lo único importante. La exagerada insistencia sobre una sola obligación o una sola virtud provoca no pocos trastornos afectivos y expectaciones angustiosas, y puede comprometer toda la vida afectiva. Y estas cavilaciones interminables antes de recibir los sacramentos empeoran la situación. En la raíz de esta debilidad se esconde un amor fuerte a la correspondiente virtud, pero amor que, desgraciadamente, no ocupa su debido lugar en el conjunto de la vida psíquica. A esto puede agregarse un parcial eclipse de los valores en otros campos. A pesar de todo, no se trata aquí de la escrupulosidad de compensación, pues no hay faltas culpables contra deberes bien conocidos.

2) *El escrúpulo con obsesión neurótica*

a) *Escrúpulos con obsesión neurótica por las minucias legales.* La iniciativa personal y la facultad de dar con las adecuadas decisiones morales quedan como fijas en ciertas *prescripciones legales,* más o menos importantes y a veces insignificantes, que son consideradas como una especie de tabú. Tales escrupulosos, por ejemplo, mientras en la vida práctica se conducen normalmente, en lo referente a ayuno eucarístico caerán en ridículas ansiedades. Todavía es más frecuente que se confundan realmente ante el precepto positivo de declarar en confesión todos los pecados graves con su número y especie. Nunca consiguen deshacerse de esta obsesión que los pone a cavilar y cavilar sobre si olvidaron algo, o si lo dijeron todo convenientemente. Y es así como, poco a poco, el sacramento de la penitencia se les convierte, por lo menos prácticamente, en un simple acto legal, en un rito de efectos mágicos, con el que se busca tan sólo apartar la ira de Dios. Esto no es obstáculo, sin embargo, para que tales escrupulosos realicen un acto de auténtica humillación dolorosa, de verdadero valor religioso moral, con tal que no se mezcle la histeria. Pero no ha de sobrevalorarse, pues el penitente se encuentra bajo la presión de la angustia y la obsesión.

Si a pesar de estas perturbaciones la vida religiosa permanece, generalmente, intacta — debido al bloqueo legal experimenta siempre alguna disminución de fuerza —, hay que deducir que la causa de la perturbación, más que un defecto, es una educación e instrucción defectuosas. El remedio está en desvanecer los errores.

b) *La obsesión neurótica de autoseguridad en el fondo de una ideología absoluta.* Falta el «sí» existencial a la formación del modo de ser auténtico del hombre. A la extremada ética de la perfección de sí mismo, entendida antropocéntricamente, corresponde una vivencia neurótica de la impotencia humana. Al paso que el hombre sano y normal, que no se ha concentrado de tal modo en su yo, por un instinto natural de su conciencia, se contenta con una simple seguridad moral, el escrupuloso de la clase a que nos referimos aspira a una absoluta y garantizada seguridad. Por eso no se aventura a correr un riesgo moral, por más que se lo pidan las circunstancias; prefiere sujetarse a innumerables prescripciones, aunque débilmente fundadas. La rara asociación de una religión en la que predomina el miedo, de una ética de autoperfeccionamiento que gira alrededor del propio yo, de una relación con Dios jurídicamente entendida, con el reconocimiento de un valor absoluto a los preceptos positivos, considerados como una especie de tabú, es posible que hagan caer en la escrupulosidad neurótica aun a personas libres de obsesiones.

En relación con la historia de la moral, tal vez pueda uno arriesgar la hipótesis de que la actitud de todo un grupo de tucioristas y de probabilioristas rígidos en la contienda en torno al «sistema moral», obedeció a cierta neurosis de masas que presentó los mismos síntomas que la paralizante escrupulosidad fijada en la preocupación por las minucias legales o por la propia seguridad. En efecto, todas las disputas de los moralistas sobre el uso de la opinión probable, con una visión reducida a puras prescripciones positivas de ínfima especie, incomprensible para un cristiano formado según san Pablo, tal vez puedan sólo explicarse por una neurosis obsesiva propia de una época, si bien es cierto que entraban también en juego de manera decisiva serias aspiraciones científicas, y en los defensores del probabilismo y equiprobabilismo había la preocupación paulina de defender la verdadera libertad del cristiano. Su efecto, la concentración de todas las fuerzas en la defensa de leyes dudosas, fue, en todo caso, análogo a la obsesión neurótica por las leyes: bloqueo de las más profundas energías morales y religiosas por anquilosis legalista. Detrás estaba el simulacro paternal de una forma de gobierno enteramente absolutista y arbitraria [32], que había marcado más profundamente al jansenismo rigorista que a los probabilistas, tan aborrecidos por aquél. Sin duda que los probabilistas

32. J. Regnier va aún más allá y escribe: «Puede determinarse cuándo apareció el escrúpulo. *Nació en una época relativamente reciente, cuando se impuso la concepción* jurídica de los moralistas latinos; ni santo Tomás ni la Iglesia oriental tienen noción de él» (*Der moderne Mensch und die Sünde,* Wurzburgo 1959, p. 31).

también se habían dejado cautivar más de lo conveniente por el problema legal; pero precisamente en virtud de su equilibrada benevolencia en este terreno mostraron que aún había lugar para la confianza con las relaciones con Dios.

El escrúpulo «legal» se distingue, en general, claramente de la excesiva angustia de ciertas almas en materia de corresponsabilidad. El escrupuloso legal bloqueado por el legalismo — sobre todo aquel de que se hablará en el próximo párrafo — no tiene acceso directo para acudir a la llamada, mientras que el que padece de neurosis de corresponsabilidad — como corrección fraterna, deber de apostolado, socorro en las necesidades corporales — tiene clara conciencia de la situación. La ansiedad del último se caracteriza, muy especialmente, por un desconocimiento de la humana imperfección, mientras que en el otro caso, el anhelo de perfección absoluta hace que uno vaya a parar a un laberinto de disposiciones legales.

c) *El escrúpulo de compensación por obsesión neurótica.* Es una forma de escrúpulo no rara en naturalezas dotadas de profunda religiosidad. Su última raíz está en faltas prolongadas en asuntos privativos de la vida religiosa y moral. Una preocupación morbosa por amoldarse a los últimos pormenores de las leyes encubre negligencia y laxitud en puntos de capital importancia, especialmente en cuanto a caridad fraterna y vida interior. Diversas razones explican que las fallas más profundas conduzcan a esta forma de escrúpulos legales: falta la humildad que santifica, pero también aquel orgullo extremo que a otros que se hallan en la misma situación conduce a la general hostilidad o al desinterés frente a los valores, e incluso a la incredulidad. Por lo demás, hay también incrédulos que, por neurosis y apoyándose en su pretendido buen comportamiento o en las *obras* de caridad que hacen, resisten a la voz de la conciencia y a la llamada a la conversión. Aquel celo desasosegado y aquellas confesiones escrupulosas en materia de prescripciones legales son una fuga ante la verdadera responsabilidad y ante la voz profunda de la conciencia que no acalla, fuga que se manifiesta como tal a la psicología profunda. Sólo una observación, llena de interés y de comprensión, dirigida a toda la personalidad y atenta a la historia anímica del individuo, puede llegar a determinar si se trata de un escrúpulo de compensación, tal como lo acabamos de describir, o más bien de una neurosis con alteración estructural.

Para librarse del escrúpulo de compensación es necesario emprender el camino de una conversión radical, de un verdadero re-

torno del corazón a Dios. Pero el llamamiento a penitencia ha de dirigirse a tal individuo con la caritativa persuasión de que se trata no sólo de un pecador que disimula sus caídas, sino también de un enfermo que, en lo más secreto de su conciencia, gime bajo su propia impotencia. En parte su estado es también consecuencia de una falsa educación y de complicidad de otros.

B. Tratamiento médico y espiritual

Puesto que la responsabilidad atañe al núcleo de la persona humana, y este estrato, el más profundo, se halla amenazado en el escrupuloso, los esfuerzos del director espiritual y del médico han de ayudarle, ante todo, a que halle su verdadera responsabilidad, la que corresponde al llamamiento individual. Pero antes que sus particulares responsabilidades, hay que mostrar al escrupuloso el camino que lo lleve a una *relación viviente de palabra y respuesta,* es decir, a la responsabilidad esencial.

Ser responsable quiere decir, ante todo, *hallarse en el diálogo del amor con Dios y con el prójimo.* Una de las principales causas del escrúpulo está en que el hombre no ha llegado al contacto viviente del amor con Dios y con el prójimo, o en que lo ha perdido, y cree que tiene que hallarse ante un Dios terrorífico (neurosis angustiosa), o ante mil imposiciones legales (neurosis coactiva).

Walter Nigg escribe: «Terstegen estaba plenamente convencido de que mirarse a sí mismo no hace sino enfermar al hombre, mientras que el mirar a Dios restablece la salud. En todo caso iba él, de seguro, por mejor camino que aquellos psiquiatras que no saben más que ocupar a sus enfermos consigo mismos»[33]. Indudablemente hay que ayudar al escrupuloso a que vuelva a sí mismo, en el sentido de que «en el momento presente busca su morada, donde encuentre a Dios y a la voluntad de éste» (ibid.). Pero ante todo hay que librarlo de la angustiosa o coactiva reserva en su propio yo. La introspección de psicología profunda que, en cierto modo, viene haciéndose necesaria, ha de tener la clara finalidad de dar al hombre un oído espiritual más fino y de tornarlo más atento a su responsabilidad ante el amor de Dios, ante las exigencias del reino divino y ante las necesidades del prójimo. Cuando se ha conseguido abrir el corazón del escrupuloso al coloquio de un amor que se abre al tú, se le puede ya mostrar su verdadera responsabilidad

33 W. NIGG, *Grosse Heilige,* Zurich 1949, p. 334.

moral y hacérsela amar. Cumplida esta primera e importantísima tarea que ha de construir en el enfermo una nueva imagen de Dios y del hombre, quedan por realizar los siguientes trabajos:

1) Importa, ante todo, quitar al escrupuloso su *falsa* conciencia de culpabilidad y responsabilidad. Y a este empeño del sacerdote o, dado el caso, del psiquiatra, se prestará el enfermo tanto más gustosamente cuanto mejor se le dé a comprender desde el principio que no se pretende sino ayudarle a descubrir su *verdadera* responsabilidad, y que, aun en su afección neurótica, percibe uno el llamamiento de su yo más profundo, o mejor, el llamamiento de Dios a una forma más elevada de responsabilidad.

En cuanto a las diversas prescripciones legales deberá imponerse enérgicamente el escrupuloso el no abandonarse nunca voluntariamente a cavilaciones sobre las pasadas faltas. Al menos por lo que respecta al ámbito donde se manifiesta la neurosis coactiva, el escrupuloso no deberá confesar sino aquellos pecados que, sin ningún temor y sin necesidad de largas reflexiones, pueda jurar haber cometido con entera libertad y que nunca ha confesado. Poco a poco deberá comprender que eligirá el camino más seguro si al dudar sobre su estado de gracia no deja de recibir la comunión. De tiempo en tiempo se le ha de restringir el número de confesiones y jamás se le ha de permitir repetirlas.

Una conversación confidencial, fuera de confesión, sobre aquellos asuntos afectados por el escrúpulo, puede, en ciertas circunstancias, tener un efecto liberador, mientras que en la confesión sacramental el deseo angustioso de curación y las exigencias concomitantes aparecen en seguida reforzadas.

2) Debemos tener siempre presente que es dudosa la responsabilidad de los escrúpulos neuróticos en cada uno de sus actos y que los demás tienen muchas veces su parte de responsabilidad en sus escrúpulos. El escrupuloso debe esforzarse en comprender cada vez mejor que sus escrúpulos son una enfermedad y una misión que Dios le depara y que ha de abrazar *hic et nunc* conforme al grado de responsabilidad de que goce. Esta responsabilidad no consiste en entregarse a inútiles cavilaciones sobre lo pasado, sino en aprovechar las posibilidades que le deja abiertas su enfermedad.

Debe decir el sí a la aflicción inherente a su neurosis y al doloroso fracaso e incapacidad que de ella dimana. Si su escrupulosidad es culpable —escrupulosidad de compensación— debe, humildemente y confiado en la misericordia de Dios, soportar los sufrimientos como *penitencia*. Si se trata de un sufrimiento causado por incumplimiento ajeno —y así sucede siempre en gran parte—, el escrupuloso debe tomar sobre sí la incapacidad, con todos los sufrimientos que la acompañan, como *expiación* por las faltas ajenas. Por último, el enfermo debe procurar resignarse cada vez más con su enfermedad (con la estrechez de su estructura psíquica) en cuanto tiene de incurable.

Puesto que el escrúpulo puede impedir el pleno desarrollo de la vida moral y religiosa y el trabajo por el reino de Dios, debe saber el escrupuloso que mientras goce de responsabilidad, se hace efectivamente responsable de los subsiguientes defectos y faltas si rehúsa culpablemente emprender el tratamiento practicable, necesario para su curación.

Como quiera que cada neurosis tiene su historia propia y en relación con ello significa un especial llamamiento, el escrupuloso ha de procurar, con la ayuda de un experto director, saber llevar a cumplimiento el llamamiento que le ha sido dirigido.

3) Si el escrúpulo radica en una mala disposición —constitución depresiva, repulsiva (fobia), obsesiva— y en consecuencia no es posible suprimirlo, o al menos no del todo, hay que ayudar al atormentado por él no sólo a la devota aceptación del mal incurable, sino también a que *salga del punto muerto en vista de una vida con sentido* Se le ha de advertir que no descuide los deberes religiosos y morales cuyo cumplimiento es compatible con su enfermedad. No ha de agotarse en una lucha desesperada. Sólo será posible una nueva responsabilidad en el ámbito de la dolencia de que es víctima, si previamente concentra toda su fuerza en el campo de la libertad aún existente.

4) Puesto que los escrúpulos van unidos a una falsa imagen de Dios, o por lo menos en ella tienen su raíz, es preciso hablar al enfermo del *amor, paciencia e indulgencia de Dios.* San Alfonso da a los escrupulosos una cariñosa lección en las siguientes líneas: «¡Dios mío!, las almas escrupulosas tratan a Dios como si fuera un tirano que no exigiera de sus súbditos sino respeto y temor. Por esto están temerosas de que, por cualquier palabra que se les escapa inconsideradamente, por cualquier pensamiento que cruza por su mente, monte en cólera y quiera precipitarlos en el infierno. ¡No!, Dios no nos priva de su gracia sino cuando la despreciamos consciente y deliberadamente y le volvemos la espalda»[34]. Ahora

34 *Opere ascetiche*, I, Turín 1845, p. 514.

bien, como al escrupuloso le falta muchas veces la preparación *psicológica* para sentir el amor de Dios, necesita ante todo de un amor y de una paciencia inagotables por parte de sus prójimos y, además, él mismo ha de procurar con la fuerza de que aún disponga proporcionar a los otros pequeñas alegrías.

5) El escrupuloso neurótico necesita de una nueva educación religiosa y moral; pero ésta presupone en él, igual como en el menor de edad, la *obediencia.* Mas para que esta obediencia alcance su finalidad, no ha de ser puramente exterior o arrancada a la fuerza, a modo de una obediencia ciega; no, ha de nacer y crecer apoyada en una entera *confianza.* Por lo mismo, el escrupuloso ha de sentirse comprendido. Aunque, como dijimos, no se le haya de permitir la repetición de las confesiones, ha de dársele tiempo para que se explique. Y cuando ello sea posible, bueno será también permitirle el examen de la causa, sentido y curso de su enfermedad. Por una parte, hay que educarlo en la resignación, pero, por otra parte, avivarle la esperanza; pues, a pesar de su apocamiento, es una valiosa personalidad, por lo menos en potencia. Además de que, en no pocos casos, se trata de almas de verdadera nobleza. Las instrucciones del director espiritual han de ser precisas y nunca han de tener ni la sombra de la más leve contradicción, pues todo reposa sobre la confianza. Por ejemplo, a un sacerdote gravemente aquejado de escrúpulos neuróticos se le ha de prohibir inexorablemente la recitación del breviario, pero, al mismo tiempo, se le ha de estimular incansablemente en su esfuerzo por una oración íntima y personal.

6) Es de suma importancia para el escrupuloso neurótico el *alejamiento metódico de los sentimientos de angustia y de las ideas obsesivas.* Hay que fomentar sistemáticamente la posibilidad radical aún existente de distinguir entre dictámenes de conciencia y los escrúpulos. Para ello sirve la separación, la «objetivación», por la que los enfermos se colocan ante sus escrúpulos como ante algo extraño, algo que nada tiene que ver con ellos. Eso exige serenidad y *humor.* El cristiano puede reírse de todo cuanto no es pecado. Mucho se habrá ganado si logramos que el enfermo se ría sinceramente de sus propios escrúpulos.

B. HÄRING, *Skrupulosität, Gewissen und Verantwortung,* «Anima» 11 (1956) 40-50 (todo el cuaderno trata principalmente de los escrúpulos).
A. SNOECK, *La pastorale du scrupule,* «Nouv. R. Théol.» 79 (1957) 371-387.
J. LOPEZ-IBOR, *Zwang, Phobie und Skrupel,* «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie» 4 (1956) 92-101.

A. WEGELER, *Das Pseudogewissen der Skrupulanten,* «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie» 4 (1956) 101-111.
M. ORAISON, *Hygiène mentale et sens du peché,* «Cahier Laennec» 17 (1957) n.° 2, 22-32 (cf. todo el fascículo).
R. LIERTZ, *Die Gewissensnot als psychophysisches Phänomen,* «Theologie und Glaube» 48 (1958) 81-99.
W. BITTER, *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht,* Stuttgart ²1959.
P. TOURNIER, *Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung aus psychologischer und religiöser Sicht,* Zurich-Stuttgart 1959.
J. GARCÍA VICENTE C. SS. R., *Dirección pastoral de la escrupulosidad,* «Revista de espiritualidad» 19 (1960) 514-519.
—, *Alteraciones de la personalidad en el escrúpulo,* «Pentecostés» 1 (1963) 25-34.
H. GRATTON, *Essai de psychologie pastorale sur le scrupule,* «La Vie Spir.», suplemento n.° 48 (1959) 95-123.
R. BRUCH, *Das perplexe Gewissen,* en L. LENHART, «Universitas», Maguncia 1960, I, 232-242.
P. MESEGUER S.I., *Religiosidad auténtica y religiosidad del escrupuloso,* «Razón y Fe» 785 (1963) 609-622.
J. JÉRÔME, *Le scrupule,* París 1950.
A. SNOECK, *Escrúpulo, pecado, confesión,* Ed. Fax, Madrid 1960.
—, *Fenomenología del escrúpulo religioso,* Ed. El Perpetuo Socorro, Madrid 1963.

10. *Conciencia cierta e incierta*

A. Planteamiento del problema: ¿prudencia o audacia en el dictamen de la conciencia?

Los primeros principios morales son absoluta e inmediatamente evidentes. Mas la evidencia de los principios derivados va disminuyendo a medida que éstos se alejan de aquéllos. La divina revelación, y en especial las enseñanzas y ejemplos de Cristo; la Iglesia, guardiana de la verdad y educadora de los pueblos, aplicando las enseñanzas de Cristo a las más graves cuestiones de las diversas épocas; todo este conjunto de hechos constituye una fuente de certeza y seguridad en la solución de las graves cuestiones de la vida moral, mucho mayor que aquella que naturalmente podríamos alcanzar. Empero, *el cristiano, a pesar de ser discípulo de Cristo y miembro fiel de la Iglesia, se encuentra muchas veces fluctuando entre la incertidumbre y la audacia.*

El que un hombre sienta inquietud ante la inseguridad de sus decisiones indica, a no dudarlo, que la conciencia moral está despierta. El soberbio no duda fácilmente de la certidumbre de sus

juicios; se cree seguro en su proceder; el hombre obtuso moralmente no advierte los escollos de la vida moral.

a) Fuentes de la incertidumbre e inseguridad

La *ignorancia más o menos culpable* de lo que atañe a la religión y a la moral es frecuentemente la causa de las dudas, inseguridades y errores. Todo *pecado que no haya sido borrado por la penitencia* y toda desviación de la voluntad oscurece el juicio y le quita penetración para las decisiones morales. La falta de diligencia y de constancia en la prosecución del bien implica naturalmente cierta vacilación para juzgar las situaciones concretas. Nada diremos de la escrupulosidad ni de la exagerada minuciosidad que inculpablemente aumentan el mal. Viviendo el hombre en una sociedad pluralista como la nuestra, en la cual son tan divergentes las posiciones de los diversos grupos respecto de los más trascendentales problemas religiosos y morales, se le hace doblemente difícil adquirir una visión de ellos perfectamente clara. Sólo podrá conseguirlo si goza del apoyo de una comunidad, aunque pequeña, pero de elevada moralidad y claros principios.

Las causas naturales de las dudas y vacilaciones radican en lo limitado del horizonte humano y en la naturaleza del objeto moral. El acto moral no versa simplemente sobre los principios y verdades eternas, sino sobre el reconocimiento, aplicación y realización de tal o cual valor en las cambiantes situaciones de la vida. El juicio acerca de la rectitud moral de la acción concreta no depende sólo del conocimiento general de las leyes y principios universales de la moralidad. Se requiere además la recta interpretación de la *situación concreta e individual* en que se encuentra este determinado sujeto, en tales y cuales circunstancias; y tampoco hay que olvidar que vive en un mundo saturado de pecado y envuelto en las asechanzas del demonio.

Se requiere, pues, un profundo conocimiento de la vida junto con la prudencia natural y sobrenatural que sepa ponderar las diversas circunstancias y todas las posibles consecuencias. Un juicio acertado para una situación enteramente contingente presupone que *se percibe con toda claridad la relación que va de los valores eternos a este objeto particular y contingente, y al mismo tiempo la urgencia de realizar esos valores;* presupone, en fin, que todo esto se mira con los ojos cegados por el egoísmo.

b) Grados de certidumbre o de incertidumbre

1) *Las verdades morales reveladas* gozan de certeza absoluta objetiva y subjetivamente, presupuesto el juicio infalible del magisterio ordinario o extraordinario de la Iglesia, que las propone como reveladas. *Es la certeza de la fe* que está por encima de las exigencias humanas y ha de abrazarse con jubilosa gratitud.

2) La certeza *metafísica* se obtiene por la clara visión de aquellas verdades o principios que no pueden pensarse de diferente modo: son las verdades necesarias.

3) La certeza *física* se obtiene por el conocimiento de las leyes naturales, que de suyo son inmutables; aunque debe contarse con la posibilidad de que un milagro venga excepcionalmente a suspenderlas.

4) La certeza *moral:*

a) en sentido *estricto* excluye toda duda *razonable;*

b) en sentido *amplio* no excluye toda duda teórica, sino toda duda que merezca tenerse prácticamente en consideración;

c) en sentido *amplísimo:* es la «certeza» de una opinión probable, o sea de la que puede probarse y merecer la adhesión de un hombre prudente, pero *no excluye en absoluto el temor de equivocarse* [35].

Al faltar alguna de estas certezas, se tiene la

5) *Incertidumbre* estricta, esto es, la *duda.*

a) Duda *positiva* se tiene cuando en pro y en contra se presentan razones graves, aunque no convincentes. En la duda positiva, las razones opuestas pueden ser más o menos graves, pero sin que llegue ninguna a preponderar en forma absoluta, de modo que se rompa el equilibrio.

b) En la duda *negativa* se ofrecen en pro o en contra razones graves pero no convincentes, mientras que al extremo opuesto no se vislumbra ningún argumento digno de consideración, aunque no se excluya la posibilidad de que exista. La vacilación en la duda negativa no es tan grande como la de la duda positiva, toda vez que la falta de argumentos en el extremo opuesto inclina claramente la balanza hacia uno de ellos, aunque no se ofrezcan argumentos positivos seguros. Si después de una diligente atención no se descubren argumentos contrarios, la duda negativa puede resolverse en certeza moral en sentido amplio o amplísimo.

---

35. Cf. ST II-II, q. 1 a. 4; q. 2 a. 1; q. 2 a. 9 ad 2.

Conviene tener presente que a veces se considera como duda negativa el hecho de no encontrar ninguna razón valedera ni en pro ni en contra [36].

c) La duda *especulativa* es aquella que versa sobre la verdad teórica de una tesis moral;

d) la duda *práctica* sobre la licitud de obrar de tal o cual manera en determinado momento o circunstancia.

Principio: *Toda duda práctica equivale a un dictamen de conciencia prohibitivo de tal acto. Para obrar es preciso salir de la duda práctica.*

Es ésta una verdad impuesta por la prudencia, unánimemente enseñada por la Iglesia y proclamada con insistencia por el apóstol san Pablo en la epístola a los Romanos, al tratar de los manjares antes prohibidos. El apóstol exige a los «fuertes», a los que saben y entienden que tales manjares ya no están bajo la prohibición, que tengan en cuenta a los «débiles», que creen aún en su prohibición. Arrastrados por el ejemplo de los fuertes y a pesar de la duda práctica de la licitud de comerlos, los comen y quebrantan así las prescripciones veterotestamentarias. «El que no sale de dudas *(diakrinómenos)* [37], si come, queda condenado, porque no se rige por fe, o dictamen de conciencia. *Ahora bien, todo lo que no procede de fe es pecado»* (Rom 14, 23). *El que realiza un acto teniendo la duda práctica de su licitud, comete la misma especie de pecado que cometería si obrara a sabiendas de su ilicitud, aunque no llegue al mismo grado de malicia.*

«Comete la misma especie de pecado»: puesto que quebranta una misma virtud quien deliberadamente admite su quebrantamiento, ya sea en forma cierta, ya en forma prácticamente probable. «Aunque no llegue al mismo grado de malicia»; puesto que, en general, psicológicamente hablando, se supone mayor malicia en el que a sabiendas va contra alguna virtud que en el que sólo advierte la posibilidad o el peligro de quebrantarla, teniendo la esperanza de que su acto se encuentre objetivamente conforme con la virtud.

El grado de certeza y seguridad que se requiere será mayor o menor, según sea mayor o menor la importancia de la acción y de sus consecuencias. Todos los actos morales *exigen el hábito* de

36 Cf SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theol mor.* libro I, tr. I, n.º 20, con la nota de Gaudé.

37. La Vulgata traduce erróneamente por *discernit.* Sin duda *diakrinein* significa distinguir, pero *diakrinesthai* significa también vacilar, dudar, como lo muestran otros pasajes de la Biblia, por ej. Mc 11, 23; Mt 21, 21; Rom 4, 20; Iac 1, 6.

un diligente examen previo, para adquirir así la mayor certeza y seguridad práctica posible de la bondad objetiva del acto. Mas sería ir contra la debilidad y contingencia humana y contra la misma prudencia exigirlo aun para las menores acciones o respecto de las más mínimas determinaciones. Tal exigencia impediría la alegre prontitud en obedecer, y acaso el cumplimiento de deberes de mayor monta. «Uno de los rasgos característicos del hombre morigerado es el contentarse con aquel grado de certeza asequible en cada materia» [38].

Con frecuencia no es posible ni se requiere la certeza teórica para cada caso práctico, o sea la exclusión de toda *duda especulativa;* mas siempre es posible y se requiere la *seguridad o certeza práctica* de la licitud del acto concreto. Y ésta es precisamente la cuestión que tratan de resolver los llamados «sistemas morales», o sea el modo como puede pasar el hombre del estado de duda especulativa acerca de la conformidad objetiva de sus actos con la ley, al de seguridad subjetiva de su licitud. La reflexión científica del moralista intenta proporcionar al hombre que se encuentra en ese estado de duda especulativa las «reglas de la prudencia», o sea los «principios reflejos», mediante los cuales pueda formarse *hic et nunc* su juicio práctico sobre la licitud de su proceder [39].

c) La zona de la incertidumbre donde se ha de correr un riesgo

1) *Una parte de los principios morales puede quedar incierta.* Aun supuesta la revelación sobrenatural, quedan parcialmente oscuros y problemáticos ciertos principios derivados o subordinados. Es cierto que los principios básicos de la moral gozan de la certeza de la fe, o por lo menos quedan claramente iluminados por los resplandores de la misma vida cristiana. El fiel discípulo de Cristo, del «único maestro» (cf. Ioh 6, 45), el cristiano que vive en la «casa del Padre», en la «Iglesia de Dios, columna y base de la verdad» (1 Tim 3, 15), no puede sumirse en la «incertidumbre total», propia de los incrédulos.

38. SAN ANTONINO, *Summa* p. I, tit. III, cap. 10. Con razón se mofa BRUCE MARSHALL en su novela *El mundo, la carne y el padre Smith* de aquella clase de eclesiásticos que pierden tiempo y energías en disputas sobre rúbricas sin importancia y que, en cambio, no se preocupan, ni poco ni mucho, por predicar el Evangelio de manera actual y cautivadora.

39. *Reglas de prudencia* las llamamos, porque de ella proceden y a ella conducen. Así se pone también de manifiesto que las cuestiones que ahora tratamos son cuestiones de conciencia, pero también de prudencia. Así, la decisión moral no será un acto de temeridad y atrevimiento sino un ejercicio de prudencia.

La moderna filosofía existencialista, base de la «ética de situación» incrédula, nos habla de la inseguridad, del abandono y de los riesgos a que está abocado el ser humano. Indudablemente ése ha de ser el sentimiento de quien ha abandonado el «reino de la verdad» y no quiere confiar sino en sí mismo. Desde ese punto de vista, la tesis existencialista expresa una verdad incuestionable. El existencialismo cristiano y su ética de situación suenan de muy diversa manera, pues se apoyan sobre la seguridad y garantía de la fe y sobre el conocimiento de los tenebrosos abismos del pecado, desconocido para quienes están fuera del cristianismo.

2) La *aplicación de los principios a los problemas concretos de cada época no es siempre fácil ni está libre de incertidumbres.* Los enormes progresos de la técnica, de la economía y de la medicina plantean al moralista difíciles problemas, como son los de la guerra moderna, de la rehabilitación de las masas trabajadoras, de la cogestión, de la participación en la propiedad y en las ganancias, del psicoanálisis, de la psicocirugía, etc. La teología no puede hacer otra cosa que *preparar* las soluciones y su aplicación a los casos concretos de la situación individual. Tócale al individuo *hacer* la aplicación, apoyado en la prudencia, y, cuando ello es necesario, en los consejos ajenos.

3) Más laborioso aún parece el llegar a la seguridad *cuando concurren a un mismo tiempo dos obligaciones aparentemente contrarias e inconciliables,* presentando lo que se ha llamado «*colisión de obligaciones*». Afirman algunos que la colisión de deberes es sólo aparente, por la sencilla razón de que el mundo de los valores es perfectamente homogéneo y concordante, estando, como está, gobernado por una sola cabeza y por un solo legislador, que no puede contradecirse. Pero esto es confundir colisión objetiva, efectivamente imposible, con colisión subjetiva, tan real como las oscuridades que la conciencia tiene que disipar. La colisión subjetiva tiene su origen en lo *finito del ser creado,* y más que nada *en el increíble desorden de este mundo pecador,* que hace tan difícil en ciertas circunstancias juzgar cuál sea el valor moral que en tal caso concreto deba realizarse, cuál el mal que haya de evitarse. En estos casos se presenta una colisión de obligaciones y el dictamen de la conciencia constituye una especie de aventura a la que hay que atreverse. Pero ha de ser una aventura «prudente», a la que uno no se lance sino después de comprobar la rectitud de los motivos que lo empujan a la acción, y después de invocar con confianza las luces y las directrices del «Espíritu de verdad».

Pero la teología moral, aunque considera que la dirección del Espíritu Santo es lo principal [40], no puede limitarse a contar con ella. Por eso establece reglas generales que ayuden a sortear los riesgos con prudencia.

Por ejemplo, cuando concurren simultáneamente la ley natural y una simple ley positiva, prevalece la primera. Así, el que duda seriamente si la asistencia a la misa de precepto le perjudica en la salud corporal, debe velar por su salud y no ir a misa: prevalece el precepto natural de conservar la salud. Pero aquí puede presentarse también la consideración de un bien de orden más elevado, y es el bien espiritual, que va a entrar en conflicto con la salud corporal. Digamos de una vez que, al no poder atender a ambos bienes, hay que preferir el espiritual y, por consiguiente, debe asistir a misa, aun con riesgo de la salud corporal. ¿Cuándo se dará este caso? Cuando el dejar habitualmente de asistir a la santa misa pueda degenerar en grave indiferencia religiosa y en peligro para la fe.

4) Otro campo en donde la conciencia puede mostrarse ansiosa de mayor certeza es el de las *acciones de libre elección* que no caen bajo ninguna ley escrita; acciones de suyo más perfectas que aquellas que ordena la ley. La prudencia aconseja en tales casos guiarse no sólo por la virtud de la simple obediencia a la ley, sino también por la *epiqueya.*

5) Cuando se ofrecen *diferentes maneras lícitas de obrar,* autorizadas por la ley, le toca a la prudencia examinar la «situación» y escoger la más adaptada a las circunstancias y a las propias fuerzas. El hombre de conciencia madura *no escogerá simplemente lo que parece más cómodo,* sino el partido de más trascendentales consecuencias para el reino de Dios, aunque fuera el más arriesgado, con tal que a ello invite la gracia interior y la situación externa.

6) Preséntase con frecuencia el caso de tener que escoger entre dos procederes, uno de los cuales invita a *lo que de suyo es mejor,* el otro a lo que parece *más conveniente para el interesado,* y por lo mismo, *mejor para él.* La alternativa crea un estado de incertidumbre.

Indudablemente el cristiano tiene que saber que el precepto del Maestro: «sed perfectos», obliga siempre e incondicionalmente, por lo menos a tender a la perfección. Empero, ello no quiere decir que pueda y deba hacer siempre lo que en sí es más perfecto, sino lo que mejor se adapta al grado de perfección adquirida, al desarrollo de sus fuerzas y al llamamiento actual de

40. Cf. ST I-II, q. 106 a. 1.

la gracia. Sin duda que el que quiere el fin, que aquí es la perfección de la caridad, tiene que querer también su prosecución, y tomar, por lo mismo, los medios conducentes. Pero precisamente los medios son numerosísimos. Por lo mismo es lícito afirmar que *no habrá obligación estricta de conciencia de abrazar un determinado medio sino cuando su abandono constituya pecado* [41]. Todo lo cual es verdad. Pero si la prudencia me muestra que un determinado medio es evidentemente el más adecuado para mí *hic et nunc,* para mi propia situación actual, no parece que se pueda, sin ir contra la conciencia, seguir otro camino, pues sería proceder voluntaria y conscientemente con imprudencia: ya que *obrar según conciencia y obrar según la prudencia es una misma cosa; lo uno no puede ir sin lo otro* [42].

7) El *objetivo perseguido por los «sistemas morales»* o *«reglas prudenciales»* es, esencialmente, sacar la conciencia de la vacilación en que se encuentra cuando *duda de que exista una ley que imponga una buena acción determinada, o de que tal acción esté impuesta por una ley existente.*

La ley puede ser dudosa: *a)* por *duda de derecho,* la cual recae sobre la existencia misma de la ley, sobre su alcance, o sobre su aplicación a tal o cual caso. Por ejemplo: ¿Habrá una ley que obligue a confesar los pecados graves en sí dudosamente cometidos?

b) por *duda de hecho:* cuando se duda si existe realmente el hecho que condiciona la obligación o la aplicación de la ley. Se duda, por ejemplo, de si se ha cometido un pecado verdaderamente grave, o de si un pecado que realmente era grave, ya ha sido confesado. En tal caso se suscita la duda de si habrá obligación concreta de confesar esa falta. Se duda sobre un hecho, no sobre la ley, pues la ley que obliga a la confesión de todos los pecados graves no es en ninguna manera dudosa.

No es extraño que esta cuestión haya ocupado tanto a los moralistas, pues aquí se trata de la recta inteligencia de cuestiones fundamentales en la moralidad cristiana, cuales son las relaciones de tensión entre la ley y la libertad de los hijos de Dios.

41. Cf. Santo Tomás, *De Veritate,* q. 17 a. 4.

42. Nuestra opinión no es compartida por todos los moralistas de la época actual. En general, éstos sólo descubren pecado e imprudencia culpable cuando se quebranta una ley *general* que obligue a todos con su imposición o prohibición. Para ellos, la no ejecución de aquello que aparece ciertamente como más conveniente pero no impuesto por la ley general, no pasa de ser una falta inculpable de generosidad, una simple imperfección, un retardo en el camino de la perfección. Véase lo que se dirá más adelante sobre la prudencia, tomo III, p. 35s.

d) Justificación del intento de los «sistemas de moral»

Algunos moralistas modernos reprochan a las precedentes generaciones de moralistas el haber perdido el tiempo en esta controversia, cuando hubiera bastado poner como fundamento de la moral el perfecto seguimiento de Jesucristo, con el cual todo queda resuelto. Mas se equivocan. *Ahí está precisamente lo que se desea saber:* ¿Qué es lo que mejor cuadra con el seguimiento de Cristo: someterse siempre a todas las leyes dudosas, que, con frecuencia, imponen un esfuerzo y una incomodidad desproporcionada, con el consiguiente peligro de descuidar la auténtica vida cristiana; o será, por el contrario, marchar atrevidamente por el camino de la libertad, en busca del bien que uno juzga bueno, dejando a un lado cualquier ley dudosa?

Es, pues, cuestión fundamental, tanto para el estudio del moralista como para la práctica de la vida cristiana, el *conciliar la perfecta obediencia a las leyes* con el ejercicio y desarrollo normal de la *libertad,* cuyas iniciativas para el bien no deben quedar presas en una red insoportable de leyes dudosas.

Los *probabilistas* y *equiprobabilistas* serios se dieron perfecta cuenta de que si las leyes dudosas se consideraban obligatorias, se restringía demasiado el ejercicio de la libertad y de la propia iniciativa, con desmedro del vigor de la vida moral. Después de defender el derecho a la libre decisión al encontrarse ante una ley dudosa, no se cansaban de insistir en que, por un *movimiento espontáneo de la propia libertad,* se sometiese el cristiano aun a las prescripciones dudosas *siempre que ése pareciese el mejor partido.*

Ningún moralista serio ha aprobado el abandono de una ley dudosa por simple comodidad, desordenada e indolente. *Todos han exigido claramente un motivo honesto, tanto para cumplir la ley dudosa como para abandonarla.* Ese motivo justo podrá ser la conservación misma de la sana libertad de los hijos de Dios, o el preservarse de una inquietud malsana y estéril, y, sobre todo, el *aumento del espíritu de responsabilidad personal al servicio del reino de Dios, consagrándose a las obras que impongan las necesidades del momento.* Si las disputas sobre el sistema moral, esto es, sobre los límites de la opinión verdaderamente probable y sobre el valor de los principios reflejos, o reglas prudenciales, obedecían a circunstancias ambientales, dependían también de motivos superiores. *Veamos más en particular aquellas circunstancias y motivos:*

1) Esta cuestión del sistema moral pasó a primer plano debido a que, en su moral, *predominaba el sistema casuístico, orientado principalmente a formar al confesor en su oficio de juez.* Pues bien, el confesor tiene que juzgar conforme a leyes generales. Es, además, el defensor y guardián de la divina ley. Por otra parte, tiene que considerar la personalidad individual de su penitente, y tener muy en cuenta sus limitaciones y sus deberes particulares. De donde resulta que, además de ser cuestión de prudencia, el confesionario presenta el constante problema de cómo respetar los derechos del individuo sin cometer arbitrariedades contra la ley. El sacramento de la misericordia impone una distinción clara entre leyes ciertas e inciertas, toda vez que estas últimas no pueden dar nunca pie a una sentencia condenatoria.

2) Especialmente los *rigoristas y tucioristas* no distinguían, como era del caso, entre la obligación absoluta del perfecto seguimiento de Cristo y la de cumplir con toda exactitud todas las leyes humanas, *aun las estrictamente dudosas.*

El postulado fundamental sobreentendido es que no existe bondad moral auténtica y segura si no es en conformidad con alguna ley. La consecuencia normal debía ser el encuadrar la vida dentro del marco de leyes lo más estrictas y claras que fuese posible. Así, la casuística se arrogó el oficio de determinarle a la conciencia hasta en sus últimos pormenores todas las posibles decisiones morales.

3) Aunque no se negaba la necesidad de obrar siempre por un motivo honesto, no se insistía en ello con bastante firmeza. En las relaciones de tensión entre la libertad y la ley, no se veía con la claridad deseable que *no se defendía la libertad por la libertad, sino la libertad resuelta a obrar el bien.* De este modo, los probabilistas dieron la impresión —sin duda inexacta— de que estaban siempre al acecho *para librarse de la ley que obliga a la práctica del bien,* con detrimento no sólo de las leyes dudosas, sino también del amor al bien.

4) El «partido de la libertad» se hizo el abanderado contra un sistema que daba demasiada importancia a las leyes positivas, con detrimento de la consideración fundamental de los valores y de la propia iniciativa. Ante el alud de leyes positivas, que en la época del absolutismo no siempre estaban exentas de arbitrariedad, quisieron estos moralistas abrir el campo a la libertad oprimida y a la responsabilidad amenazada, en todos los puntos en que la obligación de la ley aparecía claramente dudosa.

Por otra parte, no era lícito socavar la autoridad, la ley o la obediencia, cuando se vislumbraba ya el incendio que había de dar al traste con el orden social establecido.

Werner Schöllgen ve sobre todo en las *opuestas tendencias de legalidad y progreso* el motivo para esa diversidad de posiciones, y muy acertadamente escribe a este respecto: «Algo importante que todos sabemos es que, conforme a las circunstancias históricas, el factor dinámico y decisivo puede tener una razón sociológica y, por lo mismo, moral, *muy diversa...* Así pues, el conocimiento recientemente adquirido de la historicidad esencial del hombre exige el probabilismo; no como una continuación del cómodo laxismo, sino, por el contrario, como un esfuerzo por adaptarse a la irrecusable responsabilidad ante las posibles evoluciones, o más exactamente

ante las positivas posibilidades que ofrece el futuro, y que Dios deposita ya en cada instante presente como en su propio *kairós*» [43].

5) Complicáronse los problemas, y la controversia se hizo más acerba, porque no se distinguió siempre con claridad la aplicación de las reglas prudenciales, o principios reflejos, 1.º a la *justicia conmutativa,* exigible en juicio; 2.º a las *leyes humanas positivas;* y 3.º a las *leyes divinas, positivas o naturales.*

En resumidas cuentas se descubre que se aplicaron con poca destreza las reglas esencialmente *jurídicas* a la *virtud moral de justicia,* y finalmente aun a nuestras relaciones con la *divina ley.*

Como fruto de tantas discusiones puede considerarse establecido el siguiente principio, a saber: *que las reglas prudenciales sólo son aplicables cuando se trata de una simple obligación legal.* Mas no tienen curso cuando está en acción la causa del *reino de Dios, la salvación del alma o la válida aplicación de los sacramentos.*

B. Prudente osadía de la conciencia con ayuda de reglas generales de prudencia

a) Reglas de prudencia y su aplicación

1) *Reglas jurídicas, aplicables en el campo de la justicia conmutativa*

Tanto el derecho romano como los códigos modernos resuelven los litigios en materia de propiedad mediante el principio de «presunción», y sobre todo de «prescripción». Tal principio reza esencialmente como sigue: *el actual poseedor de un objeto o de un derecho se presume ser el legítimo poseedor, hasta que se pruebe lo contrario.* Es el principio de posesión. Si el derecho del actual poseedor viene a ponerse en duda, *la carga de la prueba* no le *incumbe* a él, sino *al demandante.*

Es un principio *razonable, que resulta eficaz y que por lo común corresponde a la verdad objetiva.* Casi todos los códigos restringen la prescripción, estableciendo como requisito que el actual poseedor de hecho haya comenzado a poseer de buena fe: *bona fide.* La realización de dicha condición es también indispensable desde el punto de vista moral, añadiendo que la buena fe ha

43. W. Schollgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* Bonn 1953, p. 196s. (A la luz de estas ideas convendría considerar el movimiento litúrgico que empuja hacia delante, y las leyes de dudosa validez que lo refrenan.)

de perdurar mientras dura la posesión. Esa buena fe consiste en un motivo por lo menos probable de que su posesión es legítima.

Aquel otro principio jurídico de que *in dubio melior est conditio possidentis,* o sea, que «en caso de duda prevalece el poseedor», siendo justo y razonable, vale también en conciencia, y a él puede uno atenerse. Empero, cuando la duda es realmente seria, cuadra más con la justicia el intentar una transacción.

2) *Extensión del principio de presunción en el campo de las leyes humanas*

a) La presunción y la posesión en las dudas de derecho

Toda ley humana meramente positiva limita los derechos en beneficio del bien común. (Nótese, empero, que las leyes que reafirman los deberes naturales en modo alguno deben ser consideradas como restrictivas de la libertad.) La persona es anterior, naturalmente, a la legislación humana positiva; por lo mismo, *el súbdito queda en posesión de los derechos que le confiere su libertad, mientras no venga la ley a limitarlos.* Lo que no quiere decir que el legislador haya de probar siempre a los súbditos la necesidad y la justicia de toda nueva ley; pero de ello responderá ante su propia conciencia.

Por consiguiente, *si la ley ha sido promulgada,* la presunción está a su favor, hasta prueba de lo contrario. Si la *promulgación* de la ley o su *extensión a tal o cual materia permanece dudosa* después de suficiente examen, *la presunción está a favor del súbdito,* que puede libremente regular su buena acción moral.

No cabe exigir aquí un silogismo estricto, ni una prueba metafísica. Se trata de una regla de prudencia, basada en un profundo conocimiento de la naturaleza humana y en la experiencia de la vida. Y esta experiencia vital es concluyente: con ella la vida del individuo y de la sociedad se dignifica y se hace más tolerable. La posibilidad de abusos salta a la vista de todo hombre prudente. Puede suceder también que un legislador perverso no merezca la presunción para las leyes que dicta, mas en este caso debe constar su indignidad o malicia, y así recaemos en la misma regla de la presunción. *Concluyendo: si todas las leyes dudosas hubieran de considerarse con igual valor que las indudables, el peso de la autoridad se haría insoportable y el campo de la libertad individual se reduciría demasiado.*

Esta regla de prudencia vale para el *derecho canónico. Leges in dubio iuris non urgent,* «Las leyes con duda de derecho no obligan» (can. 15). Lo mismo puede afirmarse de leyes cuyo cumplimiento es necesario para la validez legal de un acto.

Pero si el derecho establece el principio de presunción en favor de la libertad, en el can. 23 se expresa el mismo principio en favor de la ley: *In dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur,* «en la duda de si ha sido revocada una ley, no se ha de presumir la revocación»; por consiguiente, continúa obligando hasta que se presenten pruebas moralmente *ciertas* —en sentido amplio— de que ha sido revocada o de que ha cesado. Este principio se aplica también cuando se cree tener motivos para dispensarse del cumplimiento de una ley ciertamente promulgada. Así, el sacerdote que duda de si está dispensado de la obligación del rezo del breviario, debe recitarlo. De todos modos puede pedir dispensa.

No negamos que el principio establecido en el can. 23 no se refiere directamente sino a la relación de la nueva legislación eclesiástica con el antiguo derecho. Por consiguiente, si excluimos este caso particular de la legislación eclesiástica, puede sostenerse aun hoy día el principio del simple probabilismo, que niega la obligación de cumplir la ley dudosa, por más que la duda se refiera a la cesación de la ley. Esto lo decimos por lealtad, porque nuestra convicción personal nos coloca decididamente en el campo del equiprobabilismo.

β) La presunción y la posesión en las dudas de hecho

Primera regla prudencial: *Factum non praesumitur, sed probari debet: Los hechos no se presumen, deben probarse.*

Por eso un acusado tiene derecho a la sentencia absolutoria mientras no se demuestre el acto culpable de que se le acusa.

De este principio se deducen tres reglas capitales:

1) *Si la duda recae sobre un acto que origina obligación legal, «posee» la libertad.*

Quien, por ejemplo, duda de si cometió pecado grave, no está, de suyo, obligado al precepto positivo de la confesión.

2) *Si la duda recae sobre un hecho del cual depende la cesación de una ley u obligación, «posee» la ley y continúa la obligación.*

Así, por ejemplo, el que duda de si ya recitó una hora canónica, está obligado a recitarla. Con todo, si hay peligro de generar un escrúpulo y ansiedad que obstaculice la tranquilidad y la alegría en la oración, y no se trata sino de una ligera duda, puede considerarse como libre de la obligación. Quien duda de si ya pagó una deuda cierta, debe pagarla, o por lo menos llegar a un arreglo.

3) *Si la duda recae sobre la realidad de la colisión de leyes o derechos, prevalece la ley o derecho más importante.*

Se duda, por ejemplo, de si el ayuno perjudica gravemente a la salud; en tal caso, el derecho —y la obligación— de conservarla prevalece.

Segunda regla prudencial: *In dubio omne factum praesumitur recte factum: La acción ya realizada se presume bien realizada, es decir, con las condiciones de validez.*

Si consta, por ejemplo, que se celebró un matrimonio, se presume que es válido ante la ley, hasta que se pruebe lo contrario, es decir, su invalidez. Si consta el delito, se presume la culpabilidad, hasta que se pruebe la inocencia subjetiva, por falta de libertad, por ignorancia. .

Tercera regla prudencial: *Ex communiter contingentibus, prudens fit praesumptio: Puede presumirse prudentemente que lo que acaece generalmente, acaece también en los casos particulares.*

Así, el derecho canónico presume que los niños de 7 años han llegado al uso de razón, y, por lo mismo, los somete a muchas leyes eclesiásticas. Si en un caso particular un niño, llegado a esa edad, carece evidentemente de dicho uso, no estará sometido a esas obligaciones; pero si hay duda, hay que considerarlo obligado.

3) *Aplicación de las reglas prudenciales (presunción, posesión) a todo el campo de la moralidad*

Siendo así que las reglas de la prudencia se muestran eficaces en las cuestiones de justicia conmutativa y de la *ley humana positiva* —ley civil, ley eclesiástica—, no parece que haya inconveniente en aplicarlas también, en forma *análoga,* a la ley *positiva divina,* y aun a las leyes *esenciales que dimanan del orden de la naturaleza y de la gracia,* por cuanto en este campo pueden presentarse dudas parecidas.

La ley y la libertad pueden considerarse como dos litigantes, cada uno de los cuales ansía defender sus derechos. En principio, la libertad «posee» sobre la ley; goza del principio de presunción. No discutimos que la voluntad humana esté bajo la total dependencia de Dios. La libertad humana no tiene sentido, ni finalidad, ni seguridad sino en el acatamiento de la voluntad de Dios. *Pero el servicio de Dios está, hasta cierto punto, determinado por leyes; y estas leyes no ligan «a priori» en todos los puntos;* dentro del valladar de la ley divina natural y positiva puede el hombre

ejercer un derecho de libre elección. Entre la libertad humana y la voluntad de Dios no puede haber verdadera tirantez, pues esta libertad no puede saciarse sino con el bien, el cual resume en la voluntad de Dios. *Donde sí puede establecerse la tirantez, beneficiosa por otra parte, es entre la libertad humana que quisiera aferrarse a la simple ley general y la que quiere descubrir la voluntad concreta y particular de Dios en cada situación, en cada «kairós» de la gracia.*

> En todo caso, la «libertad de los hijos de Dios» sólo queda a salvo conformándose amorosamente al divino querer, manifestado ora en la ley general, ora en la riqueza de una concreta hora de gracia.

Los diversos «sistemas morales» pueden caracterizarse sumaria pero típicamente señalando su diversa posición respecto de esa voluntad de Dios, manifestada legal o extralegalmente.

Según el *rigorismo,* el *tuciorismo* y, en cierto modo, el antiguo *probabiliorismo, la voluntad de Dios se manifiesta de modo* tan exclusivo, o al menos tan predominante por las leyes generales y universales, que es preferible en toda circunstancia someterse a la ley, aun a aquella que muy o más probablemente no obliga. Por lo mismo, no hay por qué investigar una pretendida voluntad de Dios en los dones particulares de la gracia, ni en lo que piden las necesidades del momento: todo ello nada vale, si no cae sobre alguna determinación legal.

Según el *equiprobabilismo,* especialmente representado por *san Alfonso de Ligorio,* la posición de la libertad frente a la ley puede delinearse más o menos así: *la libertad de los hijos de Dios abraza por igual la voluntad de Dios, en cualquier forma que se le ofrezca, ya por la ley, ya fuera de la ley. Consiguientemente, se decide por el partido en que mejor aparezca esa voluntad.*

Según el *probabilismo* —minusprobabilismo—, aunque la libertad humana esté absolutamente sometida a la voluntad de Dios, goza sobre la ley del beneficio de la presunción. En consecuencia, cuanto sabe a ley deberá considerarse ante todo como un encadenamiento, como una limitación de esa libertad, que en realidad queda mejor a salvo dándose a la práctica del bien no prescrito por ninguna ley.

El probabilismo y el equiprobabilismo tenían ante sí dos problemas: el teológico, planteado por la nueva ley — salvaguardia de

la prioridad de la ley de la gracia respecto a la letra, franca disposición para con el *kairós* — y, sobre todo, el de la adaptación pastoral en épocas de grandes trastornos sociales, ante los cuales la legislación se encuentra generalmente atrasada.

Por último, el *laxismo* se mueve generalmente en el campo de una libertad que no está concebida esencialmente según la conformidad con la voluntad de Dios y que no busca en ella su salvaguardia.

Huelga decir que no todos los partidarios de los diferentes sistemas alcanzaron a penetrar los últimos fundamentos y consecuencias que aquéllos entrañaban.

Los diferentes «sistemas morales» admitidos en la Iglesia (equiprobabilismo, probabilismo y probabiliorismo) afirman de consuno que de las reglas prudenciales no se puede beneficiar la libertad cuando, *tras la duda de la obligación legal,* está interesado algún bien necesario para la salvación.

Así pues, en los casos dudosos, en los que no se trata más que de la rectitud de la conciencia y de la bondad subjetiva (de la *honestas agentis*), *pueden aplicarse las reglas prudenciales.*

Se ha de escoger, empero, el partido más seguro cada vez que, ocurriendo una duda, está en juego algún bien independiente de la rectitud de la conciencia, o si se trata de un mal que ha de evitarse a todo trance.

La razón es evidente: la moralidad de las acciones no depende únicamente de la rectitud interior, sino también de los efectos que deben producir en la realidad objetiva y exterior. No dependiendo siempre esos efectos de la sincera persuasión del agente, síguese que, en muchos casos, habrá que acogerse a la *opinión que más seguramente lleve a su consecución,* abandonando la sentencia simplemente probable; por lo mismo habrá que seguir la *opinio tutior,* no *certior.*

Tres son los casos más notables en que así se ha de obrar:

1.° cuando está en juego *la validez de los sacramentos;*

2.° cuando se trata de la *propia salvación,* y

3.° cuando de seguirse una opinión meramente probable, podría causarse algún *perjuicio temporal o espiritual* al prójimo, presuponiendo que haya obligación de evitarlo.

a) La válida administración de los sacramentos

Se ha de perseguir la absoluta certeza de la validez, especialmente en la administración del sacramento del bautismo y del orden, sin que esto signifique excluir los demás, dadas las desastrosas consecuencias que su invalidez produciría. Ahora bien, *la validez de los sacramentos no depende de la buena conciencia y persuasión subjetiva, sino del empleo de la materia, forma e intención exigidas por Cristo.* No es lícito, por tanto, emplear una materia, forma o intención dudosa (con duda razonable) que pusiera en peligro la validez, que debe conseguirse absolutamente; siempre suponiendo que, en las circunstancias del caso, hay posibilidad de administrar el sacramento con validez segura. Sin embargo, en caso de necesidad, en que urgiera la administración de algún sacramento y no se pudiera obtener materia absolutamente segura, puede emplearse forma o materia dudosamente válida. Es un mal menor exponerse al peligro de invalidez, antes que privar a alguien de un sacramento que necesita: «Los sacramentos son para los hombres»; «en casos extremos, remedios extremos»: *Sacramenta propter homines; in extremis extrema tentanda sunt.*

Así, por ejemplo, ha de administrarse la extremaunción a un moribundo aunque sea con óleo dudosamente válido, si no se puede conseguir a tiempo uno que ciertamente lo sea. Supuestas las otras condiciones, se ha de administrar la extremaunción a algún moribundo del que se duda si está vivo o ya murió. Siempre, desde luego, «según la intención de la Iglesia», *secundum intentionem Ecclesiae,* que no pretende administrar los sacramentos a los inhábiles; o bien con esta condición: *si es capax,* «si estás en capacidad de recibirlo».

En los casos en que la Iglesia puede y quiere reparar los defectos —v.gr., cuando la jurisdicción para absolver es dudosa—, de hecho no queda expuesta la validez, y, por lo mismo, no hay obligación de seguir el «partido más seguro», pues aunque haya duda especulativa, la supleción por la Iglesia es segura. Ni se ha de imponer «el partido absolutamente más seguro» a las disposiciones requeridas del que recibe el sacramento, aunque haya de disponerse del mejor modo posible; ni a *todas las obligaciones meramente positivas* que no miran a la validez como tal; v. gr., la obligación de confesar todos los pecados graves se ha de aplicar según las reglas de la prudencia.

Ejemplo: un confesor ha aconsejado a una persona demasiado timorata que en lo porvenir no se acuse de los pecados dudosamente

graves. He aquí que se le presenta una duda seria acerca de un pecado: si se amolda al consejo, no por indiferencia, sino por obedecer y vencer la angustia, no habrá daño para su alma, aun cuando ante Dios ese pecado fuera mortal. Si por lo demás está bien dispuesta, recibe el sacramento de un modo válido, lícito y fructuoso. Ha obrado como debía.

β) Peligro para la salvación

Nadie puede contentarse con la aplicación de una simple regla prudencial en la gran cuestión de si está o no en el verdadero camino que conduce a la salvación, sino que debe hacer todo lo humanamente posible *para vivir y morir en gracia.* Quien no ha llegado aún a una fe firme, no puede dispensarse con una simple regla de verosimilitud de empeñar todas sus facultades en la búsqueda de la verdad y del camino de salvación [44].

Nadie puede exponerse, sin necesidad urgente, a una ocasión que le cree grave peligro de pecar con la simple probabilidad de que acaso no caiga.

Hay opiniones, por ejemplo, en lo concerniente al sexto mandamiento, que especulativamente son más o menos probables, pero que, puestas en práctica, ocasionarían a la mayoría de los hombres próximo peligro de pecado grave. No es, pues, lícito conformar su conducta a esas opiniones, acaso probables en teoría, pero que la práctica de la vida muestra ser sumamente peligrosas.

γ) Grave daño para el prójimo o para la comunidad

1) Hay que hacer lo posible para evitar todo *escándalo.* Indudablemente no es necesario sujetarse a graves renuncias y dificultades, a trueque de evitar el más mínimo peligro de escandalizar. Pero no faltan ocasiones en que será preciso sujetarse a la observancia de alguna ley que probable o aun seguramente no obliga, y ello sólo para evitar el escándalo. Así decía san Pablo: «Si el comer —carne— escandaliza a mi hermano, nunca la comeré, para no escandalizarlo» (1 Cor 8, 13; cf. Rom 14).

2) Cuando está en *peligro la vida del prójimo,* hay que tomar el partido más seguro.

Por lo mismo, los médicos han de emplear, en lo posible, las medicinas más seguras. No le es lícito al médico ensayar en seres humanos métodos o medicamentos cuyo efecto probable es incierto y puede ser la muerte o cualquier otro grave perjuicio; a no ser que, conforme a todos los cálculos, el paciente esté completamente desahuciado.

44. Cf. Dz 1154.

No es lícito declarar una guerra basándose en un derecho meramente probable, pues sus consecuencias son las más desastrosas. Mientras permanezca dudoso el control de los efectos causados por las armas modernas, no es lícito emplearlas.

3) No puede el *juez de una causa civil* pronunciar sentencia a favor de una de las partes, apoyándose en una simple probabilidad, ni mucho menos en la menor probabilidad [45], exponiéndose así a causar un injusto perjuicio a la otra parte. Su sentencia ha de inclinarse a favor de la parte en pro de la cual militan razones manifiestamente más convincentes. Si queda duda estricta, ha de buscar un acomodamiento, conforme a las probabilidades relativas. No entra en la cuenta el poseedor de buena fe, el cual tiene para sí la presunción.

b) Grado de probabilidad a que debe llegar una opinión para que puedan aplicársele las reglas prudenciales

1) *¿Qué es opinión probable?*

Hasta aquí hemos delimitado el uso de los principios prudenciales habido respecto del objetivo; ha de delimitarse también habida cuenta del grado de la probabilidad de las opiniones.

No basta cualquier mínima probabilidad para poder defender la «presunción» o la «posesión». Inocencio XI condenó la sentencia del laxismo que afirma que para obrar prudentemente basta cualquier probabilidad, por tenue que sea *(tenuis probabilitas)* [46].

Pero mucho menos puede prohibirse el seguir una opinión verdaderamente probable que sea favorable a la libertad, por el solo hecho de que se presente una simple y tenue probabilidad, a ella contraria. Alejandro VIII condenó la siguiente sentencia rigorista: *Non licet sequi opinionem (probabilem) vel inter probabiles probabilissimam.* «No es lícito seguir la opinión probable, o, entre las probables, la más probable» [47].

El *probabiliorismo* enseña que, en el concurso de opiniones, siendo una de ellas más probable en favor de la ley, sea cual fuere esta mayor probabilidad, se hace ilícito el uso de la opinión probable en favor de la libertad.

El *probabilismo común* enseña que para poder seguir los principios reflejos es suficiente cualquier probabilidad verdadera *(«el que obra con probabilidad obra con prudencia»),* aunque dicha opinión sea notablemente *menos probable que la opuesta* (de ahí el nombre de «minusprobabilismo»).

45. Dz 1152.
46. Dz 1153.
47. Dz 1293.

El equiprobabilismo (san Alfonso) enseña que los principios reflejos de prudencia no pueden aplicarse sino cuando las opiniones opuestas *presenten una probabilidad que se equilibra en cierto modo (aeque vel fere aeque probabiles)*. Cuando una opinión tiene para sí razones ciertamente de mayor peso, su preponderancia es siempre perceptible por todos.

Por el contrario, cuando la diferencia es insignificante no puede ser afirmada con seguridad. Por tanto, cuando no es manifiesta la preponderancia de la probabilidad, tampoco se podrá decir que la opinión sea *longe probabilior* o ciertamente más probable.

De donde resulta que, según san Alfonso, el campo propio para la aplicación de los principios prudenciales es el de las *diversas opiniones que gozan de igual, o casi igual probabilidad*. El principio básico es el siguiente: desde el momento en que no se trata de aquellos puntos en que es preciso seguir el partido más seguro (validez en la administración de los sacramentos, salvación del alma, evitación obligatoria de algún perjuicio para el prójimo), le basta a la *acción prudente* seguir el *camino hacia el cual se inclina la preponderancia de los motivos*, ya sea en favor de la ley, ya en el de la libertad; en tal coyuntura ni tienen por qué intervenir los principios prudenciales. Obrar de diferente manera *es imprudente y delata poco amor a la verdad*. «Cuando la opinión en pro de la ley parece *cierta e indudablemente más probable...* es moralmente cierta, o casi moralmente cierta, o *por lo menos no puede ya decirse estrictamente que sea dudosa*... De donde resulta que la opinión menos segura... se hace tenue o dudosamente probable respecto de *la más segura: el querer abrazarla no es prudencia sino imprudencia*» [48]. «Para obrar lícitamente, en los casos dudosos hemos de *buscar y seguir la verdad;* mas cuando no podemos ver claramente la verdad, estamos obligados a abrazar al menos aquella opinión *que más se le acerque*, y tal es la opinión más probable» [49].

Con las siguientes palabras san Alfonso ilumina singularmente los aspectos fundamentales de la cuestión que nos ocupa:

Lo que más nos debe importar es la verdad, y no el tomar partido o por la ley o por la libertad.

En las cosas morales podemos y debemos contentarnos muchas veces con un conocimiento relativo de la verdad.

48. *Theol. mor.* 6.ª y 7.ª ed., lib. I tr. I n.º 55; ed. Gaudé, n.º 54, nota marginal.
49. Ibid. n.º 54.

Hemos de procurar, en cuanto ello es posible, llegar directamente al conocimiento de la verdad, o sea *resolver directamente la duda*, antes de recurrir a los principios reflejos o prudenciales. Éstos deben también ayudarnos a acercarnos lo más posible a la verdad.

Recapitulando, podemos formular las siguientes proposiciones:

1) *Hay campos en los que no es lícito seguir una opinión probable, ni más probable; preciso es adoptar la más segura*, aunque aparezca menos probable comparada con la que eximiría de la ley. Estos casos se refieren a la validez de los sacramentos, a la salvación eterna, al daño injustificado del prójimo.

2) *En todos los demás casos basta la certidumbre moral tomada en sentido amplísimo*. Esa certidumbre la proporciona la sola opinión probable en la duda negativa, la probabilísima y la *ciertamente más probable*.

3) Concurriendo *varias opiniones igual o casi igualmente probables*, no queda más camino, para llegar al juicio prácticamente cierto y seguro, que el de los *principios reflejos prudenciales*.

4) Mas *antes* de recurrir a los principios prudenciales indirectos *se ha de investigar directamente la verdad*, con la diligencia que exija la gravedad del asunto, aun recurriendo al parecer y consejo ajenos.

5) Si una opinión parece ciertamente menos probable, comparada con la más probable, *no podrá ya considerarse como verdaderamente probable*. Y puesto que se trata de la *relativa probabilidad* de una opinión frente a otra, la que es evidentemente menos probable no puede invocar a su favor las reglas prudenciales (esta regla va contra el minusprobabilismo propiamente dicho).

6) Según los mismos principios del equiprobabilismo, *no es lícito, en el tribunal de la penitencia, condenar a alguien* (negándole la absolución) *que sigue una opinión juzgada verdadera y prácticamente probable por moralistas doctos y prudentes*, aun cuando el confesor esté persuadido de la falsedad de esa sentencia. Si el confesor cree que la sentencia seguida por el penitente le es perjudicial, debe advertírselo prudentemente, mas no negarle la absolución.

Puede darse el caso de que una sentencia defendida antes por los moralistas haya perdido su probabilidad; en tal caso no sería lícito seguirla. Ni podrá el confesor recomendar una opinión que a sus ojos es falsa o por lo menos carece de verdadera probabilidad.

2) *Principios para juzgar la probabilidad de una opinión*

1) Quien posea suficiente ciencia y prudencia debe, en lo posible, esforzarse por juzgar la *probabilidad* en conformidad con las *razones internas.*

La probabilidad de una opinión no la forma el número de autores que la sostienen, sino las razones que éstos aducen. San ALFONSO hacía mucho caso de las autoridades, mas siguió siempre esta sentencia: «Los autores tienen sólo la autoridad que sus razones les confieren.» Es doctrina universal que poco peso tiene la autoridad extrínseca cuando contra ella milita una razón intrínseca que parece cierta y convincente[50]. Por otra parte, aunque deba atenderse principalmente a la fuerza de las razones intrínsecas, *la autoridad crea una presunción en favor de la razón intrínseca;* sería, pues, imprudente e injustificado rechazar las opiniones de los autores antes de haber sopesado sus razones[51].

2) *Quien no posee la ciencia o el tiempo necesario para formarse un juicio, debe consultar autores serios.* Al cristiano ordinario le basta generalmente el juicio de un sacerdote serio y prudente, no teniendo dudas justificadas sobre la validez de su consejo.

3) Los autores no han de contarse, sino pesarse: *Non numerandi sed ponderandi*[52]. A veces vale más la autoridad de un solo doctor de la Iglesia (v.gr., san Alfonso, santo Tomás) que la opinión de un gran número de autores de menor cuantía, si se presenta sin pruebas. Más peso tiene de por sí la opinión de quien estudió *ex professo* y detenidamente una cuestión, que la de muchos autores que sólo la exponen de pasada.

La opinión propuesta por algún autor «novel y moderno» no pasa a ser sentencia probable por el solo hecho de que no consta que haya sido tachada de improbable por la Sede Apostólica[53]. No es recomendable, por tanto, la conducta del que se contenta con que sus opiniones las defienda cualquier autor desconocido y acaso más benigno de lo que fuera de desear.

4) La sentencia de un autor no puede aplicarse a casos del todo diferentes; *los casos han de ser semejantes.* Por consiguiente, no pueden aplicarse mecánicamente a nuestro tiempo las opiniones de autores antiguos.

50. *Theol. mor.* lib I tr. 1 n.° 79.
51. L. c. 52. L. c.
53. Dz 1127.

Esto hay que decirlo sobre todo de autores que, como san Alfonso, dieron respuesta a cuestiones muy particulares del tiempo y lugar en que vivieron.

5) *La autoridad de san Alfonso es ciertamente de mucho más peso que la de otros moralistas de los últimos siglos*[54]. Y ha sido declarado doctor de la Iglesia principalmente por su valor como moralista. Ante la Santa Sede son dignas de la mayor alabanza sus enseñanzas particulares, pero especialmente su «Sistema moral» que a través de la maraña de las opiniones laxas o rígidas de los moralistas «trazó el camino seguro» *(tutam viam)*[55]. El equiprobabilismo, enseñado en sustancia ya antes de san Alfonso por muchos otros doctores y sostenido por no pocos después de él, procede con un sano equilibrio entre el laxismo y el rigorismo, conforme a esta bella sentencia de san Alfonso: «Es un crimen hacer más holgada de lo que conviene la observancia de la ley divina; pero es igualmente malo hacerles a los demás el divino yugo más pesado de lo necesario. La demasiada severidad cierra el camino de la salvación»[56].

Y coronando los elogios de los sumos pontífices a la doctrina moral de san Alfonso, escribió su santidad Pío XII, al proclamarlo celestial patrono de todos los confesores y moralistas: «No es un misterio para nadie el modo admirable con que san Alfonso sobresalió en la doctrina y la prudencia... Eximia fue la doctrina moral y pastoral que, de palabra y por escrito, entregó a los confesores para su formación y dirección...» (Decreto del 26 de abril de 1950.)

Estos elogios no encierran la condenación de un moderado probabilismo o probabiliorismo, que cuentan con notables defensores. En la práctica, las diferencias no son hoy importantes.

T. URDANOZ O. P., *La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales,* «Ciencia Tomista» 1952, 529-576.
U. LOPEZ S. I., *Thesis probabilismi ex S. Thoma demonstrata,* «Periodica de re mor.» 35 (1936) 38-50; 119-127; (1937) 17-33; 157-170.
F. TER HAAR C. SS. R., *De triplice statu mentis post indagatam veritatem iuxta doctrinam S. Thomae,* «Angelicum» (1941) 3-35.
L. RODRIGO S. I., *De historicis exordiis et vicibus probabilismi moralis relectio critica,* «Miscel. Comillas» 19 (1953) 53-120.
L. RODRIGO S. I., *Tractatus de conscientia morali: De conscientia morali reflexa,* Santander 1956 (*Praelectiones theol.-morales,* tomus IV).

54. Cf. DAMEN, *Theol. mor.* I n.° 95.
55. Decreto de la S. C. R. del 23 de marzo de 1871 aprobado por Pío IX.
56. L. c., n.° 82.

J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina,* Paderborn 1930.
A. Schmitt S. I., *Zur Geschichte des Probabilismus,* Innsbruck 1904.
A. Eberle, *Ist der Dillinger Moralprofessor Chr. Rassler der Begründer des Äquiprobabilismus?,* Friburgo de Brisgovia 1951.
—, *Das «probabile» bei Thyrsus Gonzalez als Grundlage seines Moralsystems,* «Theol. Quart.» 127 (1947) 295-331.
F. Ter Haar C. SS. R., *De systemate morali antiquorum probabilistarum,* Paderborn 1894.
P. Rousselot S. I., *Quaestiones de conscientia,* París 1937.
Vindiciae Alphonsianae, cura theologorum e C. SS. R. (1873), Tournai [2]1874.
F. Delerue C. SS. R., *Le Système moral de S. Alphonse de L. Étude historique et philosophique,* Saint-Etienne 1929.
L. Gaudé C. SS. R., *De morali systemate S. Alphonsi,* Roma 1894.
X. Le Bachelet S. I., *La question liguorienne. Probabilisme et équiprobabilisme,* París 1899.
A. Lehmkuhl S. I., *Probabilismus vindicatus,* Friburgo de Brisgovia 1906.
J. L. Jansen C. SS. R., *Geschichte und Kritik im Dienste der «Minus probabilis»,* Paderborn 1906.
Th. Deman, *Probabilisme,* en *Dict. Theol. Cath.* xiii, 417-619.
G. Mattai S. D. B., *Antonio Rosmini e il probabilismo,* Turín 1951.
T. Richard O. P., *Étude de théologie morale (De la probabilité à la certitude morale),* París 1933.
R. Carpentier, *Conscience,* en *Dict. de Spiritualité,* París 1950 ii, 1459-1575.
A. Peinador, *De iudicio conscientiae rectae,* Madrid 1941.
B. Ziermann, *Ringen um Sicherheit im sittlichen Denken,* Colonia 1940.
J. Endres, *Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid,* «Die neue Ordnung» 8 (1954) 6-21.
K. Rahner, *Prinzipien und Imperative. Einige Unterscheidungen zur Situation der Katholiken in der Gegenwart,* «Wort und Wahrheit» 12 (1957) 325-339.
D. Capone, C. SS. R., *Intorno alla verità morale,* Nápoles 1951.
L. Dal Bon, *Tesi de Laurea sul Probabilismo,* Cremona 1913.
N. Camilleri, S.D.B., *Una tesi antiprobabilistica,* «Salesianum» 20 (1958) 87-117.
F. Pustet, *Gewissenskonflikt und Entscheidung. Behandlug der Konfliktsfrage in der materialen Wertethik und in der Ethik des kritischen Realismus und ihre kritische Würdigung,* Ratisbona 1955.
B. Häring y E. Zetti, *Alfons Maria de Liguori,* «LThK» i (1957) col. 330-332.
B. Häring, *Äquiprobabilismus,* «LThK» i (1957) col. 782 s.

IV. LA ACCIÓN MORAL

1. *Diferencia entre el acto y la acción*

Cuando hablamos de actos que son portadores de valor moral, nos referimos, naturalmente, no a los actos instintivos *(actus hominis),* que no llevan la característica de la vida personal y espiritual, sino a los actos específicamente *humanos (actus humani),* que proceden del *fondo realmente personal, puesto que están enraizados en la inteligencia y en la libertad.*

Abstracción hecha tal vez de algunas experiencias místicas, todos los actos humanos dependen, como de un instrumento, del compuesto psicofísico: nervios, cerebro, sentidos internos, automatismo psíquico. Pero estos actos humanos pueden ser *internos* y *externos:* entre ellos hay una diferencia esencial; pues es muy distinto el acto que se realiza únicamente en el interior del hombre, accionando interiormente el compuesto psicofísico, y el que prolonga su efectividad hasta el exterior, por medio de los órganos corporales, como la mano, el rostro, los órganos de expresión oral. A los primeros los llamamos simplemente *actos;* a los segundos, *acciones.* Lo que establece la diferencia esencial entre unos y otras no es la grande o pequeña actuación de los órganos, sino su exteriorización o interiorización. *La marca distintiva de la acción es su proyección externa, que la conecta con el mundo objetivo, distinto del agente.* Añadamos que la acción exterior, con sus realizaciones objetivas, no es la zona exclusiva de la libertad humana, ya que el acto interior que no tiende a realizarse externamente, es o puede ser perfectamente humano. Aún más: *la acción propiamente humana es la que va dirigida y gobernada por el acto interior de la inteligencia y de la libertad.*

2. *El acto humano, vehículo del valor moral*

«El acto humano es la persona que afirma su vida intelectual» (Steinbüchel). *Por el acto se manifiesta la plenitud de valor o el desvalor de la persona.* Indudablemente son contados los actos en los que la persona vaya hasta el último grado de sus posibilidades morales, superándose, en cierto modo, a sí misma. Y es precisamente en la *persona* en donde descansan radical y

habitualmente los valores o desvalores morales, *pero es el acto el que los traduce y encarna directa y activamente.* En efecto, el acto no es un ser separable de la persona, puesto que es la persona misma puesta en actividad. Aunque no vamos a afirmar que la persona no sea más que la simple sucesión de los actos singulares, ni que el valor del acto singular iguale el valor de la persona como tal, o se identifique con él. Pero es innegable que el valor moral afirmado o negado por el acto singular contribuye a fomentar o disminuir el valor de la persona misma.

Lo que propia y directamente confiere valor a un acto es su carácter de respuesta a un valor moral, o más exactamente, la decisión de la voluntad de someterse a las exigencias de algún valor moral, conforme al conocimiento y comprensión que de él se posea, o por lo menos conforme al conocimiento del valor moral de la ley.

Los valores objetivos, inherentes a los objetos, estados o situaciones a los que tiende el acto, no son de suyo e inmediatamente valores morales. *Sólo pueden llamarse valores morales, en sentido estricto, los valores personales.* Los valores objetivos no hacen más que determinar y especificar los valores morales. Podríamos acaso llamarlos sujetos indirectos de los valores morales, por cuanto entran a determinar la realidad espiritual del valor. En otros términos, los valores objetivos (o los desvalores) a que responde la voluntad, influyen en el valor moral del acto[57]. Es lo que dice el antiguo adagio escolástico: *actus specificantur ab obiecto:* el acto (su valor, su especie, su carácter individual, su dignidad) está en razón directa del valor del objeto. El valor objetivo determina el valor del acto que a él se ordena.

Todo esto se ha de entender en conformidad con la doctrina sobre los sentimientos: si del valor objetivo depende la especie de virtud que se practica o se quebranta, no así la intensidad y profundidad del acto virtuoso, ni la franqueza y decisión con que se abraza el valor moral.

57. Cf. DIETRICH VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung,* en «Jahrbuch für Phil. und phan. Forschung» III, pág. 226.

3. *La acción*

a) Los dos valores realizables por la acción

La acción no se limita a ser la simple continuación externa de un acto interior; la acción es una *proyección sobre el mundo exterior, que aumenta o disminuye la riqueza de los bienes objetivos.* Tanto el acto como la acción tiene su razón determinante y final en un valor objetivo. Mas la acción no mira al objeto como existe ya en la realidad, sino como debe ser modificado o realizado. Así, en el esfuerzo por salvar una vida humana, la finalidad es ponerla a salvo, lo cual se supone que aún no se ha conseguido.

La mira normal de los actos extravertidos, o de proyección objetiva (acciones), es la realización de algún bien que está fuera del alma. El efecto de la acción es la «proyección eficiente sobre el mundo objetivo, campo de la experiencia» (D. v. HILDEBRAND); por ejemplo, la fabricación de objetos de arte, de trabajo o de diversión; la facilitación de circunstancias o acontecimientos favorables al desarrollo moral propio o al ajeno. *Mas, aunque la intención refleja no tienda al bien particular de la persona, el valor moral de ésta se va realizando por el hecho mismo de la acción y como «a espaldas» de la misma* (SCHELER), pues de suyo el valor moral es siempre un valor personal. De manera que el mundo se enriquece con dos nuevos valores diferentes por cada acción sin valor. El más alto de estos dos valores no es el valor objetivo sino el valor moral personal, aun cuando, dada una sana orientación espiritual, no sea éste el que se persiga principalmente. Si el valor objetivo no se persigue como *valor real,* sino exclusivamente como *puro medio* de llegar al acrecentamiento del valor personal, entonces ya no se puede decir que el aumento del *valor moral* se realice «a espaldas» del valor objetivo.

Se equivoca, sin embargo, SCHELER al pensar que el hombre no puede preocuparse en la acción de su propio valor personal. De seguro que no puede pensar siempre y en primera línea en este valor personal que realiza con su acción, particularmente cuando se trata de valores más altos, como por ejemplo la gloria o el amor de Dios o del prójimo.

Pero sí puede: 1) alegrarse de que sus buenas obras lo hagan más acepto y perfecto ante Dios, sobre todo si esa alegría va acompañada de un humilde agradecimiento; 2) puede y debe cuidar muy particularmente de que, en muchas de sus acciones, no peligre su valor personal, dejándose arrastrar a empresas de puro valor material; 3) debe, en fin,

de vez en cuando, volver sobre sí y disciplinar su voluntad, trabajando directamente en su propio adelanto.

Pero los más altos valores personales se realizan y perfeccionan incondicionalmente y como por añadidura cuando el hombre se olvida de sí mismo y se entrega de lleno al amor de Dios y del prójimo. La intención más profunda y dominante del discípulo de Cristo ha de ser, ante todo, la soberanía y la gloria del amor de Dios. Sólo esto da sólidas garantías de que a los valores objetivos perseguidos y a los valores personales se les profesa un amor legítimo y ordenado.

b) Importancia de la acción externa

Cuando se dice que el valor moral propiamente dicho es sólo el *valor personal,* de ningún modo se quiere decir (como entiende cierta ética «de pura interioridad») que sólo tengan un valor los sentimientos, siendo por lo mismo indiferente el aspecto que uno ofrezca al mundo. El cristiano reconoce la misión que le corresponde en la creación, sabe que debe procurar el orden en el mundo, y que ha sido enviado por Cristo a *colaborar responsablemente en el reino de Dios, el cual no consiste únicamente en interioridad.*

El cristianismo no es el quietismo, que cree que la actividad mengua el valor y pureza de los sentimientos. Mientras vivimos en el mundo, somos responsables de él[58]. Si los sentimientos han de ser el norte y guía de la moralidad, la acción es su prueba decisiva. Y por último es, en verdad, de la mayor importancia que el mundo, en lo que de nosotros depende, *refleje no la inspiración engañadora de Satán, sino la ley eterna de Dios.* El buen ejemplo, las obras de misericordia, el concurso activo en el reino de Dios, son otras tantas fuerzas reales que tienen un valor independiente y aparte del de nuestros buenos sentimientos. Y aun cuando inmediatamente no podamos hacer florecer fuera de nosotros mismos otros valores morales, podemos indirectamente —por el valor objetivo de nuestras acciones— contribuir a la gradual elevación de la moralidad privada y pública.

Sentimientos que no conduzcan a la acción, pierden su genuinidad, si es que alguna vez la tuvieron. Además, la acción exterior ejerce un influjo inmediato sobre la profundidad del acto interior. El concurso del corazón y de la mano (acción) provoca un acto interior más profundo —una donación más entera— a los valores. *Cuando las circunstancias imponen la acción y, sin embargo, se niega al acto interior la manifestación externa, el sentimiento se extingue.* Cuando no se ofrece ocasión para la prueba de los sentimien-

58. Cf. R. SCHERER, *Christliche Weltverantwortung,* Friburgo de Brisgovia, 1940.

tos o para la ejecución de una resolución, el acto interior puede, sin duda, ser auténtico y profundo, pero generalmente no conserva aquella viveza y energía que en el caso contrario. Además, el acto interno es solidario de las *consecuencias* de la acción, y esta vinculación es una fuerza que lo mantiene vivo y despierto, tanto para el bien como para el mal.

c) Importancia del éxito de la acción

D. VON HILDEBRAND escribe: «la realización objetiva como tal no tiene ninguna importancia *moral*»[59]. Cuando alguien salta al agua para salvar a un náufrago, su acto es igualmente grande si lo salva como si él mismo se ahoga. Con esto queda descartada la unilateral ética del buen éxito. La doctrina calvinista del buen éxito como señal de predestinación ha favorecido la falsa ética del éxito. Pero nuestro ejemplo muestra precisamente que la carencia de éxito exterior que suponemos en esta abnegada acción salvadora no le quita nada al valor moral alcanzado por la *persona.* Mas también significa que se priva de valor moral a la *obra misma,* cuando se afirma que es indiferente el que se haya salvado o no de hecho una vida humana. Con el mal éxito se ha empobrecido el mundo, perdiendo una vida humana acaso de inestimable valor. *Indudablemente el buen éxito o el mal éxito, considerados con mirada retrospectiva, no influyen en nada sobre el valor moral de la acción Mas desde el punto de vista final de la acción, el serio esfuerzo por conseguir el feliz resultado es hasta esencial para el valor moral de la persona.* La indiferencia (que debe distinguirse de la resignación santa) por los bienes temporales y por los resultados de las acciones les quita a éstas su importancia, cuando no llega a restar al alma las energías necesarias para realizarlas. El desinterés por el resultado exterior del bien es una especie de quietismo, que no se entusiasma por el advenimiento del reino de Dios.

4. *Idea exacta de la acción. La acción moralmente indiferente*

Si definimos la acción simplemente como un acto en el mundo objetivo por un esfuerzo mental y voluntario de realización, queda siempre por resolver la cuestión de si es posible semejante acción *sin que* en alguna forma la *conciencia moral la determine o acom-*

59. «Jahrbuch», loc. cit.

pañe, o sea la cuestión de *si hay actos indiferentes moralmente hablando.* No se ha de confundir ésta con otra cuestión, a saber, si hay maneras de conducirse que, objetivamente consideradas, son moralmente nulas o insignificantes, sea que se tome en consideración el objeto de la acción, sea las circunstancias e intenciones que ordinariamente les corresponden (sobre esto trataremos más en detalle tras la exposición de norma, ley, situación y motivo, páginas 383-388).

Me inclino a pensar que, *de hecho, hay hombres que realizan obras de valor real, o, por el contrario, obras sin valor, sin tener actual o virtualmente una conciencia moral,* conciencia del valor o del deber. Mas yo no diría que tales acciones (por ejemplo, una realización económica «prudente» y acertada) sean «humanas» en su pleno sentido. Queda también abierta la cuestión de si esa falta de conciencia moral, o sea la indiferencia moral subjetiva respecto de esta acción, no tiene su origen en una precedente decisión moralmente defectuosa. Lo da a pensar el primitivo estado espiritual de muchos hombres, que por otra parte son hábiles para las transacciones económicas ordinarias. Una conducta *moral* bien ordenada requiere una espiritualidad mucho más alta.

La moderna fenomenología distingue tres elementos en la acción: 1.° La idea de la objetividad en sí misma y en sus relaciones conmigo (la cuestión será determinar si sólo se percibe su importancia económica, o la comodidad que me proporciona, o si se percibe también su importancia en sí, esto es, su importancia moral); 2.° la actitud que se adopta frente a esa objetividad; 3.° la realización [60].

En todo caso, sólo tenemos acción «moral», o sea acción que pide un juicio moral cuando dicha acción: 1.° reposa sobre la idea o conciencia moral de un valor o de su obligación (aunque no fuera sino la de examinarlo mejor); 2.° encierra una respuesta o decisión voluntaria a ese valor u obligación, y 3.° cuando estas dos condiciones concurren para determinar su realización.

V. Frins, *De actibus humanis,* Friburgo de Brisgovia 1897.
D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung,* «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» III (Halle 1916) 125-151.
M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik,* 120 ss; trad castellana: *Ética* I, 1941; II, 1942.
O. Lottin O. S. B., *La psychologie de l'acte humain chez Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle,* «Rev. Thom.» 36 (1931) 631-661.

60. Hildebrand, l. c., pág. 188.

P. Tiberghien, *Moral der Akte und Moral der Tendenzen,* «Dokumente» 10 (1954) 195-204.
J. Pascher, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr,* Friburgo de Brisgovia ²1952.
J. Bécaud, *L'action, instrument d'évangélisation,* París 1955.
S. Pinckaers, *L'acte humain suivant saint Thomas,* «Revue Thomiste», 63 (1955) 393-412.
L. M. Simon O. M. I., *Substance et circonstance de l'acte moral,* «Angelicum» 33 (1956) 67-79.
O. Rabut O. P., *La vérité de l'action,* Éd. du Cerf, París 1962.
V. Pardo, *Renovación de la mística de la acción y de la caridad,* «Studium», Madrid 1961.
K. Hörmann, *Die Prägung des sittlichen Wollens durch das Objekt nach Thomas von Aquin,* en «Moral zwischen Anspruch und Verantwortung» (Festschrift für W. Schöllgen), Dusseldorf 1964, 233-251.

V. LOS SENTIMIENTOS

1. *La moralidad desborda las acciones*

Quien considera el destino de realización que tenemos en el mundo y la misión apostólica que nos incumbe cerca del prójimo y respecto del reino de Dios, comprende suficientemente la gran importancia de las obras. Pero caeríamos en un grave desconocimiento de la moralidad y del reino de Dios si quisiéramos limitar el bien moral a la mera realización externa, o a lo realizable objetivamente.

Los actos de fe, esperanza y caridad no existen primera y esencialmente en realizaciones ni en obras, sino que primero existen sin las obras, las preceden, aunque indudablemente han de «realizarse» también por ellas. El cielo no será ya lugar de realización exterior, y, sin embargo, él será el reino del amor. *El ámbito en que se realiza el bien moral es mucho más amplio que el ámbito de la acción.* Junto con la acción, y aun precediéndola, están *los sentimientos o íntimas disposiciones.* Los sentimientos deben impregnar la acción; así tendrá ésta valor y profundidad. Mas sería un nuevo desconocimiento de la moral el ver en los sentimientos *nada mas que* la raíz y fundamento de la acción, más o menos como equiparó Kant los sentimientos con la «conciencia del deber». Los sentimientos van mucho más allá de la simple conciencia del deber, cuando por deber no se entiende sino la obligación de una acción. Indudablemente en los sentimientos se incluye también la idea del deber, del deber de fomentar los buenos sentimientos y de rechazar los malos. Mas el aspecto fundamental, lo que forma como el alma de los

sentimientos, no es el pensamiento del deber o la idea de lo que constriñe, sino más bien la compenetración profunda con *el valor del bien* (o tratándose de malos sentimientos, el estar devorado por los desvalores). La mera conciencia del deber, que sólo mira a lo que obliga o no obliga, es precisamente lo contrario de los *auténticos sentimientos, que descansan en la conciencia de los valores.* Con todo, la conciencia del deber, cuando es genuina, vive de los sentimientos. Si la conciencia del deber no se apoya sobre los sentimientos engendrados por los valores, degenera en conciencia formalista, ciega a los valores que fundan la obligación.

2. *Fenomenología de los sentimientos*

a) Los sentimientos y los actos interiores

Los sentimientos no se han de equiparar sin más a los actos interiores en contraposición con las acciones, ni se puede decir, hablando con propiedad, que todo acto interno es acto de los sentimientos.

Se ha de distinguir entre las emociones del alma y sus sentimientos en el pleno sentido, que sólo se realizan como actos libres. Las emociones del alma surgen de la potencialidad psíquica hasta afectar el «yo». No alcanzan a ser «actos humanos» —objeto del juicio moral— simplemente por su vehemencia, precisión o por el conocimiento que de ellos se tiene, sino sólo *por la actitud que frente a ellos toma el centro del yo.* Sólo cuando este yo, libre y consciente, se coloca en medio de esos movimientos emocionales, o sea cuando los gobierna o se deja libremente gobernar por ellos (dejarse llevar por los movimientos del alma es dejarse gobernar por ellos), revisten éstos el carácter de sentimientos, o sea de actos libres y responsables del alma.

Los sentimientos tienden a manifestarse —a «descargarse»— en toda ocasión propicia, con lo cual de ordinario, aunque no necesariamente, se ahondan más, aumentando al mismo tiempo su densidad. Los sentimientos puestos en indebida hipertensión se agotan al «descargarse». Pero *la manifestación exterior no es en absoluto parte esencial del cuadro psicológico de los sentimientos.* Éstos constituyen, por esencia, un acto interno.

b) Configuración psicológica de los sentimientos

¿En qué forma obran los sentimientos sobre la potencia del alma? ¿Consisten aquéllos en pensamientos, en voliciones o en movimientos pasionales o de la sensibilidad?

El sentimiento no es un frío pensar conceptual que, manteniéndose a una cierta distancia, se proponga captar algo en sus rasgos y relaciones esenciales. La pasión que a veces se pone en el empeño cogitativo no es tampoco, de suyo, un sentimiento. Sin embargo, los sentimientos no excluyen en modo alguno al intelecto, al pensamiento. Son un *pensamiento del corazón («cogitationes cordis»).* Si es cierto que un mero pensar no constituye un sentimiento, no lo es menos que todo sentimiento, que es un acto libre, encierra un núcleo de pensamiento adecuado a su objeto y a su clase.

En tal respecto, lo característico de los sentimientos es que *todos los pensamientos y reminiscencias quedan envueltos e impregnados de materia afectiva,* o sea de afectos y de una como sensación espiritual (sensación de los valores).

El *afecto,* enraizado en el complejo psicofísico, puede hasta cierto punto quedar en segundo plano; pero el eclipse de la sensación espiritual significa necesariamente el desvanecimiento y disolución de los sentimientos. En la sensación espiritual se expresa una íntima participación del alma, y en modo alguno debe confundirse con la sensación meramente situacional (física). *Lo mismo que el sentimiento, la sensación espiritual que le corresponde (el sentir el valor) es intencional,* o sea: su contenido viene determinado por el objeto, y ella se orienta conscientemente hacia éste. En esto coincide con la intencionalidad del simple conocer y del querer. Lo que le caracteriza y distingue es, sobre todo, el consistir en una orientación particularmente íntima del corazón. El objeto es sentido inmediatamente como un valor o como un desvalor.

A diferencia del simple conocer y pensar, y en especial a diferencia de la volición, dirigida primariamente a desear o realizar algo, podemos, pues, decir de los sentimientos, cualquiera que sea su clase, que son *una vibrante respuesta del sujeto* (de lo más íntimo de su alma) *ante un valor o un desvalor.* Huelga decir que con gran frecuencia los sentimientos van acompañados de una apetencia y deseo, o bien los provocan. Pero esto no les es esencial.

«Existe un amor, una inclinación, una amistad apacibles, que descansan pacífica y *tranquilamente en su objeto*»[61].

Al decir «una vibrante respuesta del sujeto» no pretendemos dar a entender que los sentimientos tiendan a replegarse sobre sí mismos, encerrándose en lo sagrado del alma. Por el contrario: justamente por ser una respuesta (al principio desinteresada), el sentimiento radica, en cuanto a su intencionalidad, en su objeto. Y esto vale de manera particular para aquellos sentimientos que no van acompañados de ningún apetito. Los sentimientos tienen la capacidad de ponernos en una relación mucho más íntima con un objeto, con una persona, que cualquier pensamiento o volición, por intensos que éstos sean. Pues en el sentimiento se oye resonar lo más íntimo del hombre. El alma entera participa en él, de un modo parecido a lo que ocurre en las experiencias de la conciencia moral. En la respuesta que el sentimiento da a un valor, halla el objeto un eco que se apodera de todas las fuerzas del alma.

El sentimiento está hasta tal punto orientado al valor objetivo, que busca el camino que a él conduce como si fuera un desbordamiento espiritual, un fluido anímico. Al hablar así hacemos caso omiso de sentimientos típicamente exclusivos y espasmódicos, cuyo efecto consiste en incapacitar más y más al sujeto para llegar a un contacto inmediato con el mundo de los valores que le sale al encuentro.

Puede incluso afirmarse que, sobre todo las personas de fina sensibilidad espiritual, aun sin el intermedio de acciones o expresiones, se sienten en cierto modo alcanzadas por los sentimientos que otros abrigan con respecto a ellas.

Los *sentimientos* psicológica y moralmente *positivos* de amor, bondad, humildad, respeto, justicia, pureza, poseen una tendencia vivificante, cálida, purificadora. Son potencias anímicas que de uno u otro modo irradian, aun antes de que se tome cualquier decisión. Son una íntima afirmación de su objeto, con una «desinteresada» corroboración de su valor. Los *sentimientos negativos* tienden a ejercer una acción corrosiva, negativa, repulsiva, destructora, como si quisieran borrar la existencia del objeto odiado, despreciado o envidiado. Puede ocurrir que el objeto de tales sentimientos no experimente absolutamente nada de estos efectos, o que los supere; pero el sujeto de ellos sí sentirá los efectos

61. PFANDER, *Psychologie der Gesinnung*, en «Jahrb. f. Phil. u. phän. F.» 1 (1913) 352.

inmediatos e inesquivables de esa tendencia ora vigorizadora y vivificante, ora, por el contrario, negativa y corrosiva.

En todo caso, los sentimientos alcanzan de un modo más intenso y seguro a su sujeto que a su objeto. *Ellos forman el corazón del hombre, del cual procede todo lo demás.*

c) El objetivo de los sentimientos

El objeto de un sentimiento es normalmente una persona: Dios, el prójimo, una comunidad personal o también el propio yo. Los seres impersonales, plantas y animales, no pueden inspirar sentimientos tan profundos, y jamás dejan de incluir una relación con una persona.

El *valor* y el *desvalor* son los objetos inmediatos de los sentimientos, lo que los despierta. Hay, empero, una gran diferencia entre el sentimiento que se refiere en primer lugar sólo al valor o no valor, y el que alcanza también inmediatamente a la persona como portadora de éstos. Otra es la intensidad y fuerza de sentimiento cuando se ama a una persona y cuando en ella sólo se ama o admira una virtud. Los defectos de una persona son un desvalor y reclaman el aborrecimiento *(odium abominationis)*, mas no justifican que éste se extienda también a la persona *(odium personae)*. Precisamente cuando más hondo y auténtico es el doloroso aborrecimiento del pecado, es cuando se lloran las culpas de una persona *amada*.

Para el que se mantiene firme en el amor de Dios, brilla siempre en el prójimo, aun pecador, la amable figura de Dios, el hermano en Cristo, capaz de redención. Ante el desvalor del pecado reacciona con los sentimientos de aborrecimiento, para abrirse con tanto más amor a los valores propiamente personales.

En cambio, el que no haya descubierto aún los valores más hondos y auténticos de la persona, será descarriado en sus sentimientos por valores y desvalores superficiales, demostrando la escasa profundidad de su corazón. Así, por ejemplo, el que quede cautivado por los valores puramente vitales del deporte o de la moda, se «chiflará» sin más ni más por un as del deporte o por una estrella de la pantalla. Ni siquiera asomarán aquí los valores personales, justamente los que podrían provocar los sentimientos más poderosos. Sólo el hombre que en su interior permanece verdaderamente libre y no se deja deslumbrar por los

simples valores o no-valores, sabrá fomentar los sentimientos morales debidos a la *persona*, como son los de amor, compasión, misericordia, aprecio, etc., sin dejarse dominar por la multitud de sentimientos que los diversos valores o no-valores puedan solicitar.

d) Sentimiento, intención *(finis operantis)*, motivo

«*Sentimiento e intención*» son dos nociones que no deben confundirse. El sentimiento es la fuente de la que mana la intención, la finalidad perseguida con la obra o acción. Mas no son los sentimientos los que elaboran las intenciones o fines de las acciones.

Hay, indudablemente, un buen número de sentimientos que no pueden comprenderse como prosecución de una finalidad, como un esfuerzo por conseguir un objetivo; y esto es precisamente lo que caracteriza la intención. Sin embargo, la finalidad de una intención puede manifestar o profundizar un sentimiento o señalar la superación de un movimiento emocional del alma. Así, sentimiento e intención se entrelazan por varios conceptos.

La *orientación fundamental* de un hombre, o sea su potencial básico de decisiones singulares, está caracterizada por los movimientos que en su alma predominen.

La *intención fundamental* es la decisión previa, consciente y profundamente libre que abarca todo un campo de valores, de manera que las acciones en este campo realizables tienen ya su intención en aquella decisión. *La intención fundamental más universal es la última y, de suyo, irrevocable y completa decisión por el bien o la elección del último fin, del valor soberano.* La intención fundamental del mal, la decisión total por un valor que se pone al servicio del placer o del orgullo, tiene un poder demoledor muy diferente del de una decisión momentánea por el mal. Lo mismo pasa con el buen propósito universal: centuplica la fuerza para el bien. Por la intención dominante y fundamental se determina primeramente la calidad del sentimiento y luego la forma de la acción. Gracias a la intención fundamental para el bien, los movimientos desordenados del alma que continúan obrando aún, a causa del automatismo y de las asociaciones de palabras e ideas, si no pueden dominarse completamente, quedan, por lo menos, intrínsecamente desvirtuados de su malicia moral. Por lo mismo, no perjudican moralmente mientras la decisión general del propósito

que los purifica no se retracte por una contradecisión de la libre voluntad.

La intención fundamental se cambia en *actitud fundamental* cuando llega a animar y dominar todos los sentimientos, movimientos y acciones. Es entonces cuando alcanza toda su hondura y eficacia.

Los sentimientos van más lejos y arraigan más hondamente que la intención que preside a cada acción; mas la intención fundamental, y mucho más la actitud fundamental, va más lejos que cada sentimiento particular. Pero *la calidad y profundidad de la intención fundamental y su influjo sobre la actitud fundamental dependen de la efectividad de los sentimientos predominantes.*

Se ve por aquí que la *educación de los sentimientos* (y, por lo tanto, de los valores afectivos) en muchos aspectos es más importante que el esfuerzo por adquirir la simple energía de la voluntad. Sin duda que no hay educación fructuosa de los sentimientos sin la energía de voluntad que aproveche los buenos movimientos del alma y anule los malos; si no se pone en tensión la fuerza de la voluntad por la intención, resolución y decisión efectivas.

Intención y motivos se corresponden casi perfectamente, sólo que la intención apunta más a la razón final y el motivo a la razón determinante. Ahora bien, *la más profunda y elevada razón determinante es el bien,* perseguido sin ambición utilitaria. La *intención* o *fin perseguido* por la voluntad y por la acción puede ser extraño al objeto de ésta, mas el *motivo del sentimiento,* cuando es auténtico (los sentimientos interesados significan precisamente la falta de sentimientos en su sentido noble y pleno), no le viene del exterior, sino que constituye *su núcleo vital.*

El motivo de los sentimientos no es otra cosa que su objeto como valor o no-valor. Todo lo cual obedece a que el sentimiento no puede ser calculador ni interesado, como puede serlo la decisión de hacer algo: el sentimiento es esencialmente una respuesta.

e) Calidad de los sentimientos

Un sentimiento puede ser *más o menos céntrico o periférico.* Hay sentimientos del alma, aprobados o reprobados, que no se establecen en el centro de la vida consciente; otros, por el contrario, ocupan el primer plano en la conciencia y en las tenden-

cias y aspiraciones. Por ejemplo, el sentimiento de la enemistad que se apodera del centro del corazón de un hombre, obra más avasalladoramente y tiene mayor significación moral que el mismo sentimiento cuando sólo ocupa un reducido campo del alma. De ahí viene que el esforzarse por no pensar más en el objeto del odio, significa ya algo. De ahí también la capital importancia de *hacerle más y más campo en el alma* al amor a Dios y al prójimo.

Otra calidad atendible en los sentimientos es su *profundidad.* Desde el punto de vista del *objeto,* es capital la *relativa elevación o profundidad que éste alcanza en la escala de los valores,* si sólo se mira y considera el valor intrínseco del objeto o si se aprecia, ante todo, el profundo valor que le confiere *su relación con Dios.* Amar al prójimo «en Dios y por Dios» tiene un valor esencialmente más profundo que amarle con un simple amor humano. Mas no importa únicamente la elevación del valor: es también decisiva *la manera como el alma está poseída por él.* Esto último depende íntimamente de cómo se conozca el valor, es decir, si se trata de un conocimiento «a distancia», o de un sentimiento vivo, o de un conocimiento íntimo. Desde este punto de vista, el simple amor humano al prójimo de un alma noble puede alcanzar mayor profundidad y «calor» que el amor religioso de un alma superficial.

Gran importancia reviste también la *diferencia entre un sentimiento auténtico o inauténtico.* Y aquí no aludimos a un sentimiento fingido, pues como tal no puede ser ni auténtico ni inauténtico: sencillamente es inexistente. Tampoco se ha de identificar la autenticidad del sentimiento con la viveza de la emoción.

Puede aún darse el caso de inautenticidad de sentimiento cuando la emoción excede la percepción de la importancia del valor.

Por ejemplo: hay educadores que muestran una gran indignación «ética», cuando en realidad poco les importa la violación de la virtud. Esta inautenticidad es característica sobre todo en los «entusiasmos artísticos» en diversos campos del arte, cuyo verdadero valor apenas si se alcanza a percibir. Tales sentimientos inauténticos no son siempre del todo conscientes en quienes los profesan.

Es de notar, sin embargo, que el *afecto y la emoción* por sí no hacen inauténtico el sentimiento. A la larga, no pueden los sentimientos mantenerse vivos sin alcanzar también la afectividad, pues en buena parte aquéllos tienen su sede en las facultades afectivas del alma. Por otra parte, la permanencia de un sentimiento privado de afecto y gusto sensible puede ser indicio de que tiene los quilates de ley (cf. la doctrina sobre la «sequedad o aridez espiritual»). La energía y tenacidad de la voluntad debe sostener los sentimientos en el tiempo en que faltan los

afectos. En todo caso el estado de *los afectos sensibles,* que en gran parte depende del vigor o agotamiento corporal, *no debe tomarse como índice de la profundidad o autenticidad de los sentimientos.*

f) Sentimientos positivos y negativos

Los sentimientos se distinguen en *positivos* y *negativos* conforme a la dirección que toman sus tendencias cualitativas. Los *sentimientos positivos* se caracterizan por la tendencia a la afirmación y unión y se agrupan en torno al amor. El odio representa la tendencia negativa más radical, y se dirige a la negación, al distanciamiento y separación de su objeto. Nótese, sin embargo, que esta definición es puramente *psicológica.* Desde el punto de vista *moral,* «negativo o positivo», pueden significar precisamente lo contrario. El odio, o cualquier otro sentimiento psicológicamente negativo, tiene valor positivo cuando es la lógica respuesta a un no-valor, conforme al recto orden de la escala de los valores. El sentimiento del amor, psicológicamente positivo, es moralmente negativo cuando desconoce el *ordo amoris,* el «orden en el amor», cuando, por ejemplo, se ama más a la criatura que a Dios.

No hay sentimiento puramente negativo. Cuando alguien, por ejemplo, cobra aversión a otro a causa de los talentos o virtudes que ese otro posee, psicológica y moralmente considerado, es un sentimiento negativo. Pero el sentimiento latente y fundamental es psicológicamente positivo (moralmente negativo): y es el amor desordenado a sí mismo.

Cuando un sentimiento moralmente positivo *se descarga sobre todo negativamente,* por ejemplo, cuando el celo por el bien se revela única o especialmente por la *indignación contra el mal,* se debe calificar de *resentimiento* o de *tendencia psíquica morbosa* al mismo.

3. *El sentimiento dominante*

Del sentimiento dominante puede hablarse desde muchos puntos de vista. Puede llegar a dominar una tendencia psicológicamente negativa, como el odio o la irritación. También pueden dominar sentimientos moralmente malos, o sea aquellos que inclinan a conculcar la jerarquía de los valores. *Muy importante es para la psicología y la ética de los sentimientos cuál sea la cate-*

goría de valores que domina preferentemente en los sentimientos de un hombre.

EDUARD SPRANGER ha clasificado desde este ángulo las principales *formas de vida.* El valor dominante, el *ethos* (la orientación de los sentimientos) y la forma de vida se corresponden:

1) Vida *económica:* valor dominante: la economía, la utilidad; *ethos:* la dedicación al trabajo y a la profesion.

2) Vida *estética*: valor dominante: la hermosura y su noble disfrute; *ethos:* culturización, cultivo de la armonía de la personalidad.

3) Vida *heroica:* valor dominante: la fuerza, la nobleza, el heroísmo, etcétera; *ethos:* señorío y fortaleza.

4) Vida *intelectual:* valor dominante: la ciencia; *ethos:* dedicación a la investigación de la verdad, veracidad, objetividad.

5) Vida *social:* valor dominante: unión con la comunidad; *ethos:* el don de sí a sus semejantes, altruismo.

6) Vida *religiosa:* valor dominante: Dios, la comunión con Dios, la salvación del alma; *ethos:* don de sí a Dios, renuncia a lo terreno.

Vemos aquí cómo cada una de las formas de vida enumeradas desarrolla sentimientos positivos, un *ethos* valioso. Mas la forma de vida que concede a los valores secundarios un lugar demasiado amplio en los sentimientos, se expone siempre a traicionar los valores más elevados, incluso en los momentos y juicios más decisivos. Aparte de que ninguna forma de vida se presenta nunca en forma pura, sino sólo como tendencia más o menos dominante, el reconocimiento de que el valor más alto es el religioso es, en teoría, compatible con cualquier forma de vida, por ejemplo, la económica o la estética. Pero si en realidad los valores religiosos no ocupan en los sentimientos el lugar preponderante que les corresponde, se sigue fatalmente que las decisiones prácticas, cuando se haya de escoger entre el valor religioso y el valor dominante, se conformarán generalmente a las falsas preferencias que dominan el corazón.

El mayor peligro que ofrecen las formas de vida unilaterales como rectoras de los sentimientos, está en que inclinan a no considerar los más altos valores sino desde el ángulo del valor dominante, y como simples valores auxiliares. Por ejemplo: el comerciante frecuentará los sacramentos para ganarse la voluntad de los clientes; el político echará mano de la religión para salir vencedor en sus jugadas políticas.

Análogamente a las formas de vida de Spranger, señaló Kierkegaard cuatro *estadios en la orientación de la vida,* que serían como los sentimientos típicos respecto de los valores dominantes: estadio 1.º estético; 2.º ético; 3.º antropocéntrico y religioso; 4.º teocéntrico y religioso. Pero Kierkegaard no considera esos sentimientos tipo como algo estático y definitivo, sino como algo gradualmente perfeccionable, aunque indudablemente tiende a estabilizarse. La economía como forma de vida, que tiende, como el americanismo y el marxismo, a acabar con la estructura moral del mundo, no tiene cabida en los *estadios de la vida,* puesto que la economía no es un grado de desarrollo de la persona, sino el mayor peligro para ella, aun cuando pretende entretener una dirección positiva de los sentimientos.

4. *La ética de sentimientos en la moral cristiana*

La moral católica no admite una ética de sentimientos que sólo insista en la interioridad, en la rectitud de los sentimientos, sin preocuparse igualmente por *traducirlos en obras con pleno sentido de la responsabilidad ante el mundo y con celo apostólico por el reino de Dios.* Mas la predicación católica tiene que *insistir siempre,* a ejemplo del Maestro divino, sobre *la base de los buenos sentimientos,* como *raíz de toda buena acción,* en definitiva sobre el *corazón.* Junto con la acción animosa se han de cultivar los «sentimientos». La ética de sentimientos impone a la educación la tarea de encaminar no tanto a la simple práctica de la obediencia, cuanto al desarrollo del sentimiento y gusto de la obediencia, sentimiento que se aviva con la consideración afectuosa de la importancia del orden, de la dignidad de la autoridad que manda (tras la cual se ha de ver a Dios), y, por último, del valor de lo mandado.

Ya se entiende que el punto principal de la educación de los sentimientos no es el mero conocimiento, sino *despertar el sentimiento interior del amor.* Para hacer comprender la importancia de la moral de sentimientos basta decir que *el amor es el mayor de los mandamientos y el centro vital religiosomoral de todo bien.* El amor, el ser enteramente poseído por el amor a Dios, es el principio interior de toda buena aspiración, de toda buena decisión, de toda buena obra. Sin duda que una acción puede ser formalmente *recta,* aun sin que la provoque el amor; mas para que las disposiciones y las obras sean perfectas en sentido religioso, debe moverlas y dirigirlas en alguna forma la energía divina del amor a Dios. Cuanto más puro y operante sea el sentimiento del amor que fundamenta y empapa el acto moral, tanto más profundo y meritorio será.

Pero *el amor demuestra su autenticidad* en las obras, llevando paciente y humildemente la cruz, sometiéndose obedientemente a la ley de Dios. *No hay oposición alguna entre ley y sentimiento.* Mas cumplir la ley sin sentir debidamente el amor carece de valor moral. El alma que anima el cumplimiento de la ley es el sentimiento del amor. El amor empuja a buscar y encontrar nuevas posibilidades de realizar el bien; mas, ante todo, enciende el celo por cumplir la ley general y universal de la voluntad de Dios que a todos se impone (cf. Ps 118). Es precisa-

mente el amor el que ayuda a descubrir el verdadero significado de la ley y los llamamientos especiales de Dios. Son los buenos sentimientos del corazón los que dan perspicacia a la mirada y delicadeza al oído respecto de la voluntad de Dios. En este sentido se realiza siempre la profunda frase de san Agustín: *Dilige et quod vis fac!*[61a], ama y haz lo que quieras. Lo que no significa que sea indiferente lo que el hombre se proponga hacer, aunque fueran acciones descarriadas, con tal de tener amor en el corazón. Lo que estas palabras significan es: «Cuida que el verdadero amor sea el motivo radical; pues de él solo puede nacer el bien.» El verdadero sentimiento de amor en todas las cosas acierta en lo justo con admirable precisión, y por insignificante que sea el bien elegido, le confiere el brillo y el valor del amor.

Mas nunca se ha de olvidar que aunque los sentimientos, sobre todo el del amor, se prueban en la fragua de las obras impuestas por la obediencia, encierran en sí mismos un valor auténtico. De ahí que si *Dios quiere para sí nuestras obras, quiere sobre todo nuestro corazón. «Hijo mío, dame tu corazón»* (Prov 23, 26). Esta verdad, de que Dios realmente quiere y acepta nuestro amor, es una de las más consoladoras de nuestra fe. Junto con Cristo y en Cristo podemos amar a Dios con un amor verdadero, fuerte y legítimo. Si estamos unidos a Él por la gracia y la caridad, nuestro sentimiento se confunde en el torrente de amor de Cristo para con el Padre y para con los hombres; es, pues, algo más que una imitación exterior.

5. *Los sentimientos según la Sagrada Escritura y la tradición*

Ya el Antiguo Testamento insiste incansablemente en que Dios no mira tanto las obras exteriores, la oración de los labios, o los sacrificios, como el *corazón*, como los auténticos sentimientos de amor, de obediencia, de penitencia, etc. Dios no se queja tanto de las extraviadas acciones de los israelitas como de su «corazón obstinado», de sus sentimientos adúlteros, torcidos (Is 6, 9; 29, 13; cf. Mc 6, 52; 8, 17; 16, 14; Ioh 12, 39s). Las promesas mesiánicas llegan a su punto culminante con el anuncio de que el Señor purificará a su pueblo de sus pecados y le dará *un corazón nuevo,* de que ha de depositar en su «corazón» su temor y su amor (Ier 32, 40; 31, 33; Is 51, 7; Ez 36,

---

61 a. San Agustín, *In epistolam Iohannis ad Parthos,* tract. VII, 8, PL 35, 2033.

26). «Y les daré otro corazón, y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra, y les daré un corazón de carne» (Ez 11, 19). No quiere Dios el gesto de desgarrarse la túnica, sino el *sentimiento* interno de penitencia: «desgarrad vuestros corazones» (Ioel 2, 13).

Continuando la enseñanza del Antiguo Testamento, pero con más viva oposición al legalismo exterior de los fariseos, proclama Cristo con toda energía la importancia de los sentimientos, especialmente en el sermón de la montaña (Mt 5s). Ofende a Dios no sólo la acción, sino también el pensamiento y la concupiscencia, el sentimiento interior. Por eso: «Dichosos los que tienen un corazón puro» (Mt 5, 8). Es el corazón la sede de los sentimientos, en particular del amor. Por lo mismo, es preciso que no sólo las acciones estén en orden, sino también la sede, el órgano del amor. El corazón tiene que ser «puro», que es decir vacío de falsos amores, de torcidos sentimientos. Cuando el corazón es puro, va derecho, por la fuerza de su misma naturaleza, hacia el objeto verdadero del amor. Entonces su mirada amorosa se eleva hacia Dios, hasta poder «contemplarlo» allá arriba.

Mientras los fariseos condenan enérgicamente la transgresión exterior de los más insignificantes preceptos humanos, el Señor marca con hierro candente el corazón perverso, los malos sentimientos, de donde procede, como de su fuente, todo lo malo (Mt 15, 18; Mc 7, 20ss). *Ningún mérito tienen ante Dios las obras, aun los sacrificios y las oraciones, sin los sentimientos interiores.* Cristo se queja como el profeta (Is 29, 13) de las adoraciones que salen de los labios sin que los sentimientos las acompañen (Mt 15, 8).

La mayor acusación que Pedro echa en cara a Simón Mago es ésta: «Tu corazón no es recto delante de Dios» (Act 8, 21).

San Esteban reprocha a los judíos el tener «corazones incircuncisos», de donde procede su incredulidad y su «oposición al Espíritu Santo» (Act 7, 51). La conversión y la fe *presuponen el cambio de sentimientos* (Mc 1, 15). «Convertíos y creed.» *Metanoein* quiere decir cambio interior de pensamiento, reorientación de todos los sentimientos. San Pablo exige también, como san Esteban, en lugar de la circuncisión exterior, la circuncisión del corazón, el sentimiento interior de penitencia, la transformación interior (Rom 2, 5; 2, 29). «Pura conciencia» y puros sentimientos son dos aspectos de una misma realidad (1 Tim 1, 5). Una de las exigencias fundamentales del seguimiento de Cristo

es el revestirse de sus sentimientos: «¡Sentid como Cristo!» (Phil 2, 5). Estos nuevos sentimientos son absolutamente posibles para el cristiano, no sólo gracias al ejemplo de Cristo, sino gracias al alojamiento de Cristo en nosotros (Rom 8, 10; Eph 4, 17-24). *El alojamiento de Cristo en nosotros es la fuerza que nos imprime nuevos sentimientos y que lleva en sí el indeclinable llamamiento a la renovación.* Debiendo «revestirnos de Cristo», debemos, ante todo, adoptar sus sentimientos.

La quintaesencia del evangelio y de las cartas de san Juan es el pensamiento de que no sólo estamos estáticamente en el amor y tenemos que «permanecer en el amor», sino que tenemos que ahondar cada vez más en el amor que nos ha sido donado.

Los santos padres y los teólogos señalaron siempre la importancia capital de la rectitud de los sentimientos. Para san Agustín, «lo decisivo no es la obra exterior, sino el sentimiento moral» [62]. *Muta cor et mutabitur opus!*, «cambia el corazón y cambiarán las obras» [63]. «Si tienes la misericordia en el corazón, Dios la recibe ya como una limosna, aunque no tengas nada que dar» [64]. La violación externa ejercida sobre una virgen no le quita a ésta nada del brillo de la virginidad, con tal que en su propósito, en sus sentimientos se conserve pura. El duro sentimiento de la violencia padecida eleva la gloria de la virginidad [65]. Son los sentimientos los que hacen buena o mala la voluntad. «Un amor bueno da una voluntad recta; un amor malo, una voluntad perversa» [66]. La *escolástica* hace resaltar ante todo la importancia de la *intención: finis operantis.* Lo decisivo no son las obras exteriores, sino la intención interior. Para la escolástica, las virtudes teologales son algo más que la simple realización de obras exteriores, son esencialmente sentimientos, actos del corazón. Con particular atención examinó la teología moral de la edad media los movimientos sensuales indeliberados o semideliberados: *motus primo primi y motus secundo primi.* La opinión largo tiempo reinante, incluso hasta santo Tomás, de que los movimientos desordenados, aunque no aprobados, habían de considerarse como pecados (sea a causa del pecado original, sea, según la opinión más común, a causa del descuido predominante de vigilar la sen-

62. MAUSBACH, *Ethik des hl. Aug.* I, pág. 48.
63. *Sermo* 72, 4, PL 38, 468.
64. *Enarr. in psalm.* 125, 5, 7, PL 37, 1660-1662.
65. *De civit. Dei,* l. 1, c. 18; c. 19, 3, PL 41, 31-34.
66. *De civit. Dei,* l. c. 14, c. 7, PL 41, 410.

sibilidad), muestra cuánta importancia se daba a los sentimientos. Si finalmente, desde santo Tomás, se enseña claramente que los movimientos desordenados sólo son pecado desde el momento en que la voluntad los acepta libremente, con ello queda subrayada la vigilancia con que la voluntad ha de enderezar al bien los movimientos interiores [67]. Pero todavía más que los teólogos, *los grandes místicos* de la edad media encarecen la importancia de los sentimientos y disposiciones interiores frente a la actividad puramente exterior. Con ello no enseñan ciertamente el quietismo, ni siquiera el maestro Eckehart. No hacen más que enseñar el optimismo bíblico y agustiniano, según el cual «el corazón renovado», «el árbol bueno» se muestra en los frutos buenos, en la prueba de la acción y sobre todo en la firmeza en medio de los sufrimientos. La escuela franciscana insiste particularmente en la importancia de moderar los sentimientos, de acuerdo con su doctrina acerca del primado del amor sobre el conocimiento.

Como últimamente MAX SCHELER, la mística y la escolástica medievales intentaban sondear el profundísimo misterio de la doctrina que profesa el cristianismo sobre los sentimientos, al enseñar que el verdadero amor consiste en *«con-querer» y «con-amar» con Dios,* que es como decir que al cristiano no le basta con amar porque Dios ama, o lo que Dios ama: el cristiano, hijo de Dios, *ama con el mismo amor de Dios* en virtud del amor que Dios le ha dado. Reside en el propio corazón de Dios. Empero, la teología moral escolástica, a pesar de la dignidad e importancia que reconoce a los sentimientos, tiene sobre todo en mira la idea de ley —ley eterna, natural y evangélica— y de orden. La «devoción moderna» del siglo XV —encabezada por GERSON y TOMÁS DE KEMPIS— sigue una orientación decididamente personalista; así apoya casi exclusivamente la importancia de los sentimientos, que presenta, con profundidad teológica, como un revestirse de los sentimientos de Cristo. La reforma interna de numerosos claustros ha mostrado prácticamente lo fructuoso de esta moral de sentimientos. Mas con la preponderante importancia concedida a la regulación de los sentimientos apunta el peligro de descuidar el celo ardiente por el reino de Dios y por el establecimiento del orden en el mundo, conforme a la ley de Dios, y el de limitarse a la mera purificación de los propios sentimientos y a la salvación personal.

67. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* t. II, 493-589.

6. *Los sentimientos según Lutero y la filosofía moderna*

Al esfuerzo optimista de la edad media por establecer en el mundo el orden querido por Dios se opuso Lutero con su juicio pesimista sobre las posibilidades del orden y sobre el corazón humano. Era una media vuelta, dando las espaldas a la responsabilidad ante el mundo, a la despreciable «justicia de las obras», para tornarse exclusivamente hacia la «pura interioridad», donde la gracia victoriosa gobierna el corazón «totalmente descarriado». En su lucha contra la Iglesia creyó descubrir en la obediencia a la autoridad eclesiástica algo que pugnaba con los auténticos sentimientos cristianos, como si la verdadera obediencia a la Iglesia no pudiera compaginarse con los más sinceros sentimientos del corazón y no se ordenara, por los sentimientos que la animan, hacia Dios (cf. Mt 18, 17s). Al decir que toda obra buena debe ir animada por la fe y realizada por una libre y alegre voluntad, no hacía Lutero más que repetir una doctrina moral ya muy antigua en la Iglesia católica.

La ética de *Kant* es también sin duda una ética de sentimientos. Pero en su doctrina, los sentimientos quedan atrofiados por una voluntad árida y sin emociones y por la *conciencia del deber*. También nosotros colocamos la decisión moral en la libre voluntad, como Kant, pero su mundo moral nos parece demasiado pobre, ya que para él no cuenta sino «la buena voluntad». La insuficiencia y desolación de la ética de sentimientos de Kant está, sobre todo, en que, según él, todo sentimiento para con Dios es inútil y absurdo, pues Dios no puede recibir nada de nosotros.

La ética de sentimientos recibió un duro golpe con *Hegel,* quien ve en el Estado el más alto exponente de moralidad y exige del individuo, como la demostración más noble de los sentimientos, la completa sumisión al Estado. Claro está que, teóricamente, sostuvo aún la libre responsabilidad, pero ésta no desempeña ya la misión que le corresponde frente a un Estado que se presenta como la corporización del espíritu, de la razón. Allí donde el influjo de Hegel se ha impuesto, los individuos han abandonado fácilmente al Estado la decisión moral en mil cuestiones vitales. El Estado con sus leyes sustituyó los sentimientos. El único sentir que ha de contar ahora ha de ser el de la absoluta obediencia al Estado, el de la sumisión legal. Cualquiera ve cuán lejos está todo esto de los sentimientos personales que la divina revelación supone en el corazón del cristiano.

Los *sociólogos y filósofos modernos*[68] conocen, indudablemente, el término «ética de sentimientos», pero, las más de las veces, le atribuyen una significación muy diferente de la que le corresponde dentro del contexto de la tradición cristiana de la «interioridad», basada en la idea bíblica del «corazón». La ética de sentimientos que se desenvuelve en sentido bíblico reconoce la primacía de la caridad, por cuyo influjo busca el cristiano cómo unificarse con los amorosos designios de nuestro Creador y Redentor. La ética idealista moderna no revela, por el contrario, muchas veces más que un desconocimiento irrespetuoso de la realidad y del acontecer social y psicológico concreto. ¿Puede un hombre consciente de sus responsabilidades

68. Cf. W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* Dusseldorf 1953, pág. 13 y 91ss.

pasar indiferente ante estas realidades? Con razón se eleva Max Weber[69] contra esa ética de sentimientos que lleva a exclamar: «el cristiano se contenta con obrar bien, y le abandona a Dios el resultado», o que, ante los malos efectos producidos por una acción realizada «con las más puras intenciones», deja tranquilo, achacando los malos resultados a la perversidad del mundo, a la torpeza de los demás... en suma, a la voluntad de Dios, que los creó. ¡Pero no es ésta la ética cristiana de sentimientos! Pues aunque ésta se oponga irremisiblemente a reducir la moral al pragmatismo del buen resultado, impone decididamente el sentido de la «responsabilidad».

Es precisamente el sentimiento básico de la moral cristiana, que no es otro que el del amor que busca cómo unificarse con los amorosos designios de la voluntad de Dios, el que exige tomar muy en cuenta las exigencias del orden creado, los obstáculos que a nuestra acción opone el pecado, y la victoria que sobre él obtuvo Cristo y que el cristiano está llamado a hacer palpable en el mundo.

Indudablemente la historia de la moral nos advierte que la ética de sentimientos, sobre todo desde que vio la luz la ética luterana de «pura interioridad», expone al peligro de cierta indiferencia ante los hechos que pueden acelerar o retardar el advenimiento del reino de Dios al mundo que nos rodea; pero al otro extremo está acechando otro peligro en que nos puede despeñar la ética de responsabilidad, y es el de la ética del simple buen resultado exterior, ya que el hombre es un ser tan estrecho y limitado.

Baumgärtel y Behm, «kardía», en Kittel, *Theol. W. z. NT,* III 609-616.
A. Schlatter, *Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert,* en *Studien zur systematischen Theologie* (publicación dedicada a Th. Haering), 1918, 86 ss.
O. Lottin, OSB, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles,* t. IV, Gembloux 1954, 307-486.
Bahhya Ibn Paquda, *Introduction aux devoir des coeurs,* nueva edición, París 1950.
A. Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen,* «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» I (1939) 325-404; III (1916) 1-125.
D. von Hildebrand, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» III (1916) 125-251; V (1921) 463-602.
M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 194 ss.
A. Steinmann, *Die Bergpredigt,* Paderborn 1926.
Th. Steinbüchel, *Philosophische Grundlegung,* 4.ª edición, 87 ss.
R. Hofmann, *Moraltheologie und christliches Gesinnungsethos,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 1950, cuaderno 1, 53-63.
E. Spranger, *Psicología de la edad juvenil,* Madrid.
—, *Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit,* Halle [7]1930.
K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen,* Berlín 1919.
W. Schöllgen, *Der gute Wille und der rechte Weg,* «Hochland» 48 (1956) 110-111.

69. Cf. *Politik als Beruf,* 1919, pág. 56s, apud Schöllgen, l. c., pág. 96.

Sección segunda

FORMA Y CONTENIDO DEL LLAMAMIENTO DE CRISTO OBJETO DE LA MORAL

En la sección primera hemos considerado al hombre, llamado por Cristo a seguirle, en su propio ser, con sus caracteres esenciales, prestando especial atención a sus facultades morales (capacidad para conocer el bien, libertad y conciencia) y a su actividad (sentimientos y acciones). Debemos ahora delinear sus deberes morales, forma y contenido del llamamiento de Cristo. Éstos están determinados por su *propio ser* — en el que se comprende también su *elevación a la gracia* — y por todo aquello que puede solicitar su actividad, o sea el *objeto* (o fin) de sus sentimientos y acciones: Dios, el prójimo, la comunidad, su misma persona, el mundo. De las relaciones entre el sujeto y el objeto nacen las normas morales, o sea las reglas de la moralidad. Lo que determina la importancia de una obligación o de un acto moral es el objeto, mas no considerado en su simple realidad, sino en cuanto portador de un valor, según el relativo lugar que ocupa en la escala de los valores, mirado en el cuadro de las relaciones concretas con otros objetos y sobre todo con la persona que actúa (o sea en su *situación*). Para dictaminar con juicio definitivo sobre un acto, además del objeto y de la situación especial, ha de tenerse en cuenta la orientación interior que tiene el hombre respecto del objeto, o sea la intención o *motivo*, el cual determina realmente cuál es el valor que el hombre persigue en el objeto de sus sentimientos y de su acción. Así, el objeto total del acto moral lo integran el objeto, la situación (las circunstancias externas y estado de alma del que actúa) y, por último, el *motivo*.

Trataremos en el primer capítulo de la norma general y de

las normas particulares de la moralidad, en cuanto revisten el carácter de leyes (norma y ley); en el segundo capítulo, del objeto de la decisión moral en sí mismo y en la situación; en el capítulo tercero, del motivo moral, y, finalmente, en el cuarto, de la interdependencia de estos tres requisitos, en el aspecto de la acción *indiferente*.

Capítulo primero

NORMA Y LEY

I. LA NORMA DE LA MORALIDAD

1. *Norma y valor*

Una norma de moralidad puede presentarse en forma negativa: *prohibición:* «no mentirás», o positiva: «dirás siempre la verdad». En ambos casos se hace relación a un valor que en sí mismo es mucho más rico de lo que puede expresar la enunciación verbal de la norma, especialmente en su forma negativa. Y, sin embargo, aun el más perfecto cumplimiento de los valores morales se encuentra sometido a la norma. Tal es el caso, por ejemplo, del santo, que prendado de la hermosura de la verdad, prefiere morir a incurrir en la menor deslealtad. *Es, pues, el valor el que da la norma y el que constituye el verdadero objeto del acto moral.* Por ser un valor en sí mismo y por los valores que fundamenta en su relación con el hombre, prescribe a éste la regla, o sea el *patrón* invariable (la norma) de su conducta. Una norma moral no es una restricción arbitraria de la libertad humana, sino un llamamiento que el objeto portador del valor dirige a la libertad para moverla a salvaguardar y cultivar el valor y, por lo tanto, preservarse a sí misma. *Una norma que no estuviera fundada sobre un valor y no estableciera un deber «valioso», estaría privada de toda fuerza moral obligatoria.* Aun las órdenes y preceptos que pudieran ser distintos de lo que son —preceptos positivos— han de implicar, como su sentido último, la invitación a cultivar o a atender a un valor.

Por ejemplo: cuando Dios prohibió a los primeros padres comer del árbol de la ciencia o cuando impuso a Abraham la inmolación de su hijo, el valor que se perseguía era en ambos casos el reconocimiento de la soberanía de Dios y la proclamación de la dependencia que de Dios guardan las criaturas, y esto debieron comprenderlo aquellos a quienes concernía, aunque no percibieran la inmediata significación del precepto ni el valor encerrado en él.

2. *La norma moral: Perspectiva filosófica y teológica*

a) El planteamiento *filosófico* del problema de la norma moral puede partir del hecho mismo del deber impuesto (el contenido de la norma), para preguntarse luego cuál es la última razón, el último fundamento de ese deber *(la norma considerada como obligación o ley).*

Hasta ahora ninguna filosofía ha podido eludir, al menos prácticamente, el axioma escolástico: *agere sequitur esse:* la acción corresponde al ser. Expresado en términos epistemológicos, el principio puede enunciarse así: *al conocimiento del ser corresponde el conocimiento del deber.* Así, todas las filosofías llegan a este axioma o norma moral universal: *el hombre debe obrar conforme a su ser.* En los seres impersonales, la actividad viene necesariamente determinada por el ser, o sea por la naturaleza propia de cada uno y por las relaciones con el mundo que le rodea. Es una *norma* o *regla de necesidad.* En el hombre, su naturaleza es también una norma absolutamente razonable y válida, pero es *una norma dirigida a la libertad.* El hombre no está, como los seres irracionales, ligado a las normas de su propio ser por necesidad de naturaleza: él puede «reconocer» o «desconocer» esa norma y cumplirla o transgredirla libremente.

Por lo que toca al contenido de la norma moral, puede el hombre leerlo en su propia esencia y en la relación que guarda con los seres que lo rodean. Su norma moral es, pues, la ley de su propia esencia. En este respecto puede hablarse, con cierto derecho, de su «autonomía», de que el hombre se dicta a sí mismo su ley. Pero inmediatamente se plantea otra cuestión: ¿quién impide al hombre colocar su propio capricho (pues es también una de las posibilidades de su ser) por encima de la norma esencial de su naturaleza? Se dirá, acaso, que el hombre, quebrantando arbitrariamente su norma esencial, queda muy por debajo de las posibilidades de su propia esencia y malogra su propio ser. Pero tales consideraciones no muestran más que la oportunidad y utilidad de la norma moral. *Ésta no llega a ser ley estrictamente obligatoria sino en virtud de un legislador que entienda obligar absolutamente.* Al preguntarnos, pues, cuál es el último fundamento y razón de la *obligación* que impone la norma moral, queda en suspenso toda autonomía humana para ser absorbida por la «teonomía» o norma impuesta por Dios. Tanto más cuanto que el hombre no descubre todo el alcance y profundidad de la norma moral hasta que, poniéndose a sí mismo en relación a Dios, alcanza el conocimiento de su auténtica naturaleza y con ello la posibilidad más esencial de su propia libertad.

b) El punto de partida de la *teología,* para la determinación de la norma moral, es fundamentalmente distinto del de la filosofía. En efecto, la filosofía no conoce como *norma subjetiva última* sino la *razón,* o la conciencia guiada por la razón, cuyo objeto propio, aun en la determinación de la norma general, es, ante todo, el ser creado, aunque lo considere en su relación a Dios. La teología, por el contrario, tiene como *última norma subjetiva* de moralidad no la mera razón, sino la *virtud de la fe,* o sea *la razón iluminada por la fe;* y el objeto primario de la fe no es el hombre o el orden creado, sino *Dios. Así, la regla suprema y objetiva de la moralidad es sólo la voluntad de Dios.* Antes de conocer lo que tiene que hacer en particular, el creyente sabe, mediante la fe, que la voluntad de Dios es la pauta suprema y obligatoria.

Dios nos reveló su voluntad mediante Cristo, quien estableció la Iglesia católica como guardiana e intérprete de su revelación.

> Así pues, la norma moral próxima o inmediata es para nosotros la voluntad de Dios revelada en Cristo, en la forma como nos la propone la Iglesia católica (norma objetiva) y como la iluminación interior del Espíritu Santo la da a conocer a la razón sometida a la fe (norma subjetiva).

Pero, del mismo modo que la creyente aceptación de las enseñanzas de la Iglesia no impide al teólogo inquirir sobre la norma que guía a la Iglesia en su doctrina, así también podemos respetuosamente preguntarnos cuál es la norma que sigue Dios en sus preceptos. Sólo que ni remotamente podemos imaginarnos una norma que esté fuera de Dios.

Esta manera de plantear el problema excluye de raíz todo nominalismo (cuyo equivalente en teología moral es el «positivismo jurídico»). El axioma del nominalismo es: «No ordena Dios algo porque sea bueno, sino que es bueno porque Dios lo ordena» [1].

Nosotros decimos, en cambio, desde nuestro punto de vista: Consideramos que una cosa es buena no porque la hayamos reconocido como tal en virtud de sus razones intrínsecas, sino porque el hecho de que Dios nos la ordene representa una garantía de su bondad mucho más eficaz que todos los razonamientos de nuestra inteligencia. Y aquí es donde se basa la firme convicción del creyente, de que *lo mandado es bueno en sí y de por sí, y no porque Dios le haya dado arbitrariamente el marchamo de bondad.*

La razón esencial de todo bien es Dios mismo. Los preceptos se nos manifiestan como decretos de la voluntad de Dios, mas nunca como decretos arbitrarios, sino como decretos de *sabiduría,* como efluvios de su *santísima esencia,* de la *eterna ley,* fundada en su esencia. «Decir que la justicia no es más que una determinación de la voluntad divina significa tanto como afirmar que la voluntad divina no procede según el orden de la sabiduría. Y esto es una blasfemia» [2]. Por lo mismo no hemos de considerar los mandamientos y las leyes de Dios como una multitud de prescripciones singulares, sin conexión unas con otras. Todas forman una perfecta unidad, fundadas como están en su divina esencia, en su voluntad, en su sabiduría, en el Espíritu Santo. No será, pues, una falta de respeto a la soberanía de la divina voluntad, sino un acto de fe en la sabiduría de Dios, el que, guiados por la revelación, procuremos comprender los mandamientos divinos desde un punto de vista único, colocándolos bajo una norma que los abrace a todos. Debemos sólo guardarnos de caer en el error de creer que podemos mostrar la derivación de cada una de las obligaciones de un solo pensamiento (por ejemplo, del de la imitación de Cristo). Así como desde el punto de vista filosófico, el deber de la razón es *abrirse a la realidad total,* intentando captarla en la percepción, en lugar de querer deducirla de un solo concepto, así también el primer deber de la fe y de la conciencia teológica es oir atenta y humildemente el conjunto de la divina revelación; sólo después se

1. A. Waibel, *Moraltheologie* I, pág. 308.
2. Santo Tomás, *De Verit.* q. 23, a. 1.

ocupará la inteligencia en llegar a una visión sistemática y única de las diversas verdades y preceptos que en la revelación se encierran.

3. *Dos intentos de definir filosóficamente la norma moral*

a) La moderna *filosofía de los valores* ha hecho un importante ensayo para formular una norma amplia de la moralidad. Dentro de la *philosophia perennis* sólo cuentan aquellas filosofías de los valores que ponen en correspondencia el ser y el valor, el orden del ser y la jerarquía de los valores. La filosofía del ser establece esta norma objetiva suprema: *el orden del obrar debe atenerse al orden del ser.* La norma y la filosofía de los valores es ésta: *es buena la acción cuando guarda el orden de los valores.* Por consiguiente, la norma de la moralidad es *la norma de las justas preferencias:* se ha de preferir en cada caso el valor superior al inferior. El mal está en establecer por cuenta propia una ley de preferencia falsa entre los sentimientos y las acciones. Pero la justa preferencia ha de tener en cuenta, además de la *altura* de los valores, su *urgencia* respectiva. Puesto que los valores inferiores tienen también su lugar en el orden de los valores y en la realidad, es preciso atender también a ellos en la práctica. Aunque a veces, en una situación dada, la realización o cuidado de un valor inferior sea más urgente que la de uno superior, hay que estar siempre dispuesto a sacrificar el valor inferior, cuando de otro modo el superior correría peligro.

Por ejemplo, en la categoría de los valores, la oración está antes que la formación intelectual o los cuidados de la vida y, sin embargo, a veces estos valores son más urgentes. Mas siempre se ha de tener en mayor aprecio a la oración, y uno debe estar pronto a renunciar a una ventaja cultural o económica, en el caso en que esto pudiera engendrar menosprecio por la oración, desconocimiento de su importancia, pérdida de fuerza para rezar, etc. Los valores inferiores (lo útil, lo agradable, los bienes culturales) se han de cultivar sólo en la medida en que fomentan y ayudan a los valores morales. Así, ni la más alta conquista científica puede justificar una enseñanza o un estudio que arruine moral y religiosamente a la juventud.

La obligación de guardar la jerarquía de los valores se desprende ya del hecho de que todos ellos estén integrados en un orden jerárquico. Si se lesiona un valor auténtico, el orden entero protesta. Pero el carácter obligatorio del orden de los valores sólo se advierte plenamente cuando en la cumbre de ellos y domi-

nándolos, uno contempla al «jerarca viviente de los valores», al santo y supremo valor personal que es Dios.

b) Otro notable *intento filosófico* de establecer una norma moral amplia procede en forma diferente. Así como el que acabamos de exponer partía del objeto del acto moral, de los valores objetivos, éste *parte del sujeto operante,* del hombre. *Obra como hombre.* Según esto, la regla suprema es la *armoniosa actuación* y *desarrollo de todas las facultades humanas.* Tomar como punto de partida al hombre operante no es, en principio, falso. El peligro está en no prestar atención a la experiencia moral de un orden obligatorio que todo lo abarca y dentro del cual está incluido el hombre, o en relegarla a un segundo plano y subordinarla al hombre, o en adoptar una falsa imagen de éste.

Hemos visto que la filosofía de los valores formulaba como suprema norma objetiva la de la justa preferencia; allí el problema decisivo era, pues, el de establecer una «tabla de valores» justa. Aquí la pregunta fundamental es: *¿Qué es el hombre?* Tanto el cristiano como el marxista dicen: obra como hombre. Formalmente, ambos reconocen, pues, la misma norma moral, pero difieren en la respuesta a la pregunta sobre la esencia del hombre. Qué sea el hombre, sólo se puede conocer mirando el lugar que ocupa en la totalidad de la realidad objetiva.

Para quien conoce al hombre, en su verdadera naturaleza, en sus caracteres esenciales y, sobre todo, en su intrínseca orientación hacia Dios y su subordinación a Él, aparece claro lo que exige la norma moral: puesto que el hombre no lleva en sí mismo su último sentido, sino que sólo es comprensible por su relación con Dios y por el lugar que le ha sido asignado en la creación, es lógico que en sus acciones no se mire sólo (ni en primer término) a sí mismo, sino que ante todo mire hacia Dios y considere sus relaciones con las demás criaturas.

La norma de moralidad basada sobre la ética de los valores es, en su esencia, expresión de un *servicio* a los valores que nos encontramos ya dados. La que parte del hombre como sujeto operante, tiene más ante los ojos el *ideal de la personalidad* (moralidad entendida como autoperfeccionamiento); mas si parte de una recta concepción de la esencia del hombre, se dejará también guiar, no menos que la otra concepción, por la idea de un *servicio* a los órdenes de valores. Pero lo mejor es una combinación de los dos puntos de vista. Sólo del encuentro entre el sujeto y el objeto nace la perfecta inteligencia de la moralidad

en general, y de la norma moral en particular. La norma moral será entonces la siguiente: *que en sus sentimientos y acciones sea el hombre fiel a su ser.* Por su naturaleza no está el hombre determinado en su propio ser a seguir una sola conducta, sino que empleando todos los recursos que le proporcionan sus conocimientos y su libertad, debe esforzarse por satisfacer las exigencias de su propia esencia y de los seres todos con que puede estar en relación.

La fe no deroga la norma moral así formulada por la filosofía, pero sí la amplía y profundiza. Sobre todo, el contenido concreto de esa norma gana en claridad y seguridad.

4. *La norma moral desde el punto de vista de la teología*

Lo mismo que la filosofía, la teología, en su intento de definir la norma moral, puede partir, o de la consideración del objeto, o de la del sujeto. En el *primer caso,* la norma rezaría más o menos así: *El deber general del cristiano está cifrado en cultivar todos los valores naturales y sobrenaturales en servicio de Dios.* El tenor de la ley de la justa preferencia es aquí claro: primero Dios y lo sobrenatural, sólo después lo natural. La preocupación por lo natural ha de subordinarse a lo sobrenatural. «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16, 26).

Desde el punto de vista del *sujeto,* la norma moral diría así: *en sus sentimientos y acciones debe el cristiano desarrollar todas las potencias buenas, naturales y sobrenaturales, que dentro de sí contiene, y vencer con el bien todas las potencias malas que en él están enraizadas.* Así considerada, la norma moral la da el propio cristiano como sujeto de las potencias morales, en su unidad sustancial de alma y cuerpo, como individuo y como ser social, como miembro del cuerpo místico, como ser cultural, en suma, como hombre formado y renovado para la gloria y el amor de Dios. La imagen que del hombre traza la antropología cristiana llena, pues, de un rico contenido a la norma moral del cristianismo.

Mas en este concepto de la norma, que parte de la consideración del hombre como sujeto moral, es esencial que éste se vea en su orientación fundamental hacia el *mundo objetivo* de los valores, o sea hacia el reino de Dios, y que se considere sujeto a un orden del que él no es más que un miembro. Debe guardar

la debida armonía en el cultivo y desarrollo de sus potencias inferiores y superiores, y esto no lo puede conseguir sino teniendo la mira puesta no tanto en sí mismo como en ese *amor de Dios que da y pide al mismo tiempo.*

Dicho en otros términos: *el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo de la norma moral se completan mutuamente.*

Puesto que ni el hombre, ni ninguna otra criatura es ni última medida, ni norma absoluta del obrar, la investigación científica debe adelantar hasta llegar a la norma sin norma *(regula non regulata),* a *Dios, de quien todo lo creado ha recibido su ser* y su norma legítima, como arquetipo original, como causa ejemplar. Dios es la norma reguladora que imprime a todo lo creado un *trasunto* de sí, que en el hombre es *imagen* y semejanza, y en el bautizado el *carácter de hijo.* La criatura se convierte así en una norma de la libertad, mediante la facultad que tiene el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, de conocer y aceptar el sentido profundo de cada ser. *Para el libre hijo de Dios, todo ser se convierte en norma de libertad; pues los ojos de la fe le hacen ver en cada cosa un trasunto del Padre celestial, una revelación de la voluntad divina, y para sus sentimientos filiales cada acto de obediencia será un acto de amor.*

Así pues, el hombre, *como imagen de Dios,* es norma inmediata, norma sujeta a su vez a otra norma; la norma sin norma, la medida última y suprema es Dios, el *arquetipo original.* Dios promulga como *ley* la norma de su esencia arquetípica, por cuanto de entre la infinita riqueza de sus posibilidades, elige libremente un orden *determinado,* y al crearlo, eleva necesariamente la esencia de este orden, que es imitación suya, a ley obligatoria de la actividad humana.

Cuando decimos que en Dios hay *causa ejemplar,* arquetipo original, pensamos en la *imagen consustancial del Padre,* pensamos en el Verbo. El Verbo es la imagen más activa y eficaz. En el Verbo de Dios todo ha sido preformado y creado. En él están comprendidas la imagen original y la imagen originada. De ahí que, para el definitivo esclarecimiento teológico de la norma moral, haya que hacer referencia a la segunda persona divina. Pero la segunda persona divina no es sólo la cifra de toda ejemplaridad en el ser y en lo creado: por la encarnación se dignó hacerse *razón arquetípica* y fundamental de la norma sobrenatural y *ejemplo palpable* de ella. *En esta nueva creación nos ofreció Cristo* nuevas posibilidades y, con ello, *una nueva*

norma de acción En su *persona,* que es arquetipo y modelo, en su *ejemplo* y en su *doctrina,* nos ofreció el espectáculo del más perfecto cumplimiento y la más cabal exposición de la norma sobrenatural de la moralidad. Cristo es, pues, para nosotros, ley y legislador a la vez, maestro de la norma moral y norma en persona. A Él conduce la norma fijada por la teología. *Él mismo* es nuestra norma, práctica y visible. Y el acceso pleno a esta norma que en Él radica, la revelación cada vez más luminosa de sus riquezas, nos la da la imitación de Cristo, hecha con fe y amor.

No hay que entender, empero, que Cristo sea nuestra norma moral en el sentido de un simple remedio, de una copia servil; pues muchas de sus acciones son inaccesibles a toda imitación, y otras no la permiten más que de un modo imperfecto y por analogía. Sólo por la vía de la *incorporación* viva, del *seguimiento* fervoroso, se nos abre la abundancia de todo el bien que hay en Cristo. *Seguirle presupone ser su discípulo: presupone vivir en la gracia,* hundir las raíces en los sentimientos de Cristo mediante las virtudes teologales, la docilidad enviada por el Espíritu Santo y la prontitud a obedecer al Cristo que sigue viviendo y enseñando en la *Iglesia.* Pues la Iglesia nos transmite las palabras del Maestro en el *Espíritu Santo,* que es el *Espíritu de Cristo*, el cual nos inspira además la prontitud de espíritu y buena disposición para recibir sus enseñanzas. Hay que insistir bien en esto, pues al proponer a Cristo como norma suprema de la moral, queremos decir que la plenitud de gracia y de verdad que en Él se nos ofrece y revela, debemos entenderla como nuestro ser en Cristo a través del Espíritu Santo y en el seno de la Iglesia.

En Cristo, imagen sustancial del Padre y modelo del que ha sido llamado a ser su hijo; en Cristo, por quien se nos ha hecho visible y audible la voluntad ejemplar y obligatoria del Padre, se funda, pues, la norma teórica y la práctica de la moral. La semejanza del hombre con Dios y la imitación de Cristo son los dos principios (uno solo, en el fondo) en que culmina la teología moral entera y, por tanto, la suprema norma de la moral humana.

5. *Norma general y normas particulares*

Del mismo modo que en la esfera del ser, considerada en su totalidad, se nos hace visible una norma general, si pasamos a

considerar los dominios particulares en que el ser se realiza, descubriremos para cada uno de ellos una norma especial.

Ahora bien, en las normas particulares se encierra un grave peligro: el de no prestar atención a los valores particulares que en ellas se traducen y tomarlas de un modo puramente formal, o sea como fórmulas rígidas y sin vida. Veamos, por ejemplo, el precepto «no mentirás». Puede ocurrir que alguien se contente con definir qué cosa es mentira y qué cosa no lo es, para luego actuar de acuerdo con esta fórmula, sin ocuparse inmediatamente del valor de la veracidad que el precepto tiene por misión encarnar. Quien sólo se fije en las *fórmulas normativas,* sin atender al valor que las fundamenta, llegará a una moral muerta, por no ser más que legalista. Se hará la ilusión de que con el cumplimiento formal de las normas más generales (que por su generalidad misma suelen expresarse negativamente) habrá satisfecho las exigencias de la moralidad entera. En realidad, el valor expresado en la norma es infinitamente más rico de lo que puede hacer sospechar la mejor fórmula. Es necesario que existan normas con relación a cada una de las esferas particulares de valor; lo exige la naturaleza del hombre, que piensa según categorías universales. Ellas nos introducen en el dominio de los valores y nos muestran sus contornos y sus límites. Pero no hemos de contentarnos con su rígida formulación, sino tratar de penetrar hasta el valor que por ellas se expresa.

Hay que obedecer siempre a las normas. Mas también hay que hacer justicia a la riqueza individual del ser (manifestada en sus valores propios), que rebasa con mucho lo general. Pues la norma válida de nuestro obrar no se desprende sólo del ser considerado en su generalidad, sino también del ser en su concreción singular e irrepetible. Y para guardarnos de una concepción demasiado rígida de todas las normas, el mejor medio es el contacto vivo con la realidad; o, si queremos ir al cabo de nuestro pensamiento: el contacto vivo con Cristo en su imitación.

M. SCHELER, *Ética* I, 1941; II, 1942.
A. KOLNAI, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit,* Friburgo de Brisgovia 1927.
F. J. VON RINTELEN, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung,* Halle 1932.
J. B. LOTZ, *Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 57 (1933) 557-613.
S. BEHN, *Philosophie der Werte,* Munich 1930.

F. TILLMANN, *Um eine katholische Sittenlehre,* en *Menschenkunde im Dienste der Seelsorge* (publicación dedicada a TH. MÜNCKER), Tréveris 1948.
M. REDING, *Bedeutung des Vorbildes nach Aristoteles und Thomas von Aquin,* «Theol. Quart.» 131 (1951) 53-60.
G. STAFFELBACH, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus,* Friburgo de Brisgovia 1932.
V. WARNACH, *Sein und Freiheit, Blondels Entwurf einer normativen Ethik,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 63 (1939) 273-310; 393-427.
I. LENZ, *Moderne Wertphilosophie und christliche Wertordnung,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 64 (1955) 267-282.
J. LECLERCQ, *Valores cristianos,* Dinor, San Sebastién 1956.

II. LA LEY

1. *Noción de la ley*

El concepto de «ley» incluye el de la norma, añadiéndole el de voluntad competente que la da a conocer y la impone como obligatoria. De santo Tomás es la siguiente definición: «la ley es una disposición racional, encaminada al bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad» *(lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata)* [3].

La expresión *rationis ordinatio* nos remite a los valores que constituyen la base de la ley, y significa que la ley debe emanar de una razón que reconoce los valores; debe ser, pues, *razonable.*

Es una *orden*, no un mero consejo.

Su fin ha de ser el *bien de la comunidad* a la que se impone. La ley es una magnitud social.

Sólo tienen fuerza de ley las órdenes emanadas de la autoridad *competente.* Para santo Tomás, competencia significa «tener a su cuidado la comunidad».

La ley debe ser dada a conocer: *promulgada.*

La ley se diferencia del precepto *(praeceptum)* en que no se da para un caso particular, sino con cierto *valor general,* ni para una sola persona, sino para todas las que forman la *comunidad.*

No tiene poder para dar leyes toda autoridad que lo tenga para imponer preceptos.

3. ST I-II, q. 90 a. 4.

2. *La ley eterna*

Según santo Tomás, la ley eterna es «el plan de la divina sabiduría en cuanto señala una dirección a toda acción y movimiento»[4]. La ley eterna está preestablecida originariamente en la esencia (en el Verbo esencial) de Dios. Adquiere efectividad como ley por el libre decreto de la voluntad de Dios de dar realidad a un orden de cosas perfectamente determinado, que incluye el obrar y el deber del hombre. Por parte de Dios, su promulgación es un acto eterno, aun cuando sea temporal el efecto pasivo de esa promulgación (pues las criaturas sólo en el tiempo llegan a conocerla). La ley eterna de Dios es necesaria, en cuanto la norma del ser es norma necesaria de la acción; es libre relativamente a su promulgación, la cual es tan libre como el acto de la creación de un mundo determinado.

Ninguna ley tiene fuerza de tal sino en cuanto es manifestación de la ley eterna, o en cuanto en ella encuentra su sanción o el fundamento de su obligatoriedad.

Atendiendo a la manera como se promulga, la ley eterna se diversifica en:

1) *Ley natural física:* Viene dada con la simple existencia de las cosas, como ley de necesidad, sin intervención del conocimiento ni de la libertad. El concepto de ley está aquí entendido en sentido amplio.

2) *Ley moral natural:* Es impuesta al hombre al serle concedida la naturaleza racional: es ley de libertad, que no consiste en un conjunto de ideas morales innatas, sino en una facultad de la razón y en una ley de la libre actividad conocible por la razón con el simple examen del ser humano y del universo.

3) *Ley positiva divina,* manifestada por la directa revelación de Dios a la humanidad. Con respecto a esta revelación positiva se distingue:

a) la ley *primitiva,* que dictó Dios en el paraíso a los primeros padres después de su caída, y por ellos a sus descendientes;

b) la ley *mosaica* (ley veterotestamentaria) dada por Dios por intermedio de Moisés y los profetas;

c) la ley *cristiana* (ley neotestamentaria), que Dios reveló en Cristo y grabó en el corazón del cristiano como «ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2).

4. ST I-II, q 93 a. 1.

La ley revelada positivamente por Dios puede referirse al *orden natural* o al *orden de la gracia.* Del mismo modo que la ley del orden natural fue establecida no sólo por una positiva imposición de la ley como tal, sino aun por la simple creación de los seres, de semejante o superior manera la ley del orden de la gracia no se ha impuesto sólo por la revelación inmediata de la ley específica, sino «por la gracia del Espíritu Santo»[5] y por la revelación de verdades que señalan el fundamento esencial (fundamento de valor) del deber. Por ejemplo, la revelación de que Cristo está realmente presente en la eucaristía impone con suficiente claridad el precepto del culto eucarístico, aunque en las fuentes de la revelación no lo encontremos expresamente.

La revelación positiva de la ley de Dios es: a) *oportuna,* con relación al orden natural, a causa de la flaqueza e inseguridad de la *razón humana en el hombre caído;* b) *necesaria,* en atención al orden de la gracia, toda vez que ésta está esencialmente por encima de las fuerzas de la razón. Además, se ha realizado efectivamente una precisión (necesaria o libre) más rigurosa de aquello que no estaba suficientemente determinado por la misma realidad natural o sobrenatural y que Dios no quería abandonar al arbitrio humano.

4) La ley positiva *humana* se funda en Dios — en la promulgación hecha por Él: *a)* en cuanto inculca las leyes reveladas por Dios y obliga a su observancia en la medida en que parece necesaria para la consecución del bien común; *b)* en cuanto la autoridad humana, eclesiástica o civil, queda facultada por la revelación natural o positiva a dar mayores precisiones pedidas o insinuadas por el orden natural o sobrenatural.

3 *Ley moral natural y derecho natural*

a) Diferencia entre ley moral y derecho

El *derecho* natural es una *parte de la ley moral natural.* La ley moral se refiere a *lo bueno* — moralidad en general, el derecho natural — o simplemente el derecho — se refiere a *lo justo* —, a la justicia, al orden jurídico de hombre a hombre, de comunidad a individuo, de comunidad a comunidad.

La moralidad — lo bueno — no es cosa que pueda conseguirse por la violencia, siendo esencialmente cualidad del sentimien-

5. ST I-II, q. 106 a. 1.

to, y *el sentimiento escapa a toda coacción. El derecho, por el contrario, sí es exigible.* De todos modos, el cumplimiento de un deber jurídico será imperfecto si no lo acompaña un recto sentimiento moral. Por ejemplo, el cumplimiento de los deberes de alimentación con respecto a los padres es exigible en derecho, mas no la actitud moral interior *(pietas)* que éstos suponen.

El derecho se ordena al bien común. Pero al bien común pertenece indudablemente también la defensa y fomento del bien particular, y sobre todo la imposición de un nivel moral externo que permita al individuo y a la sociedad la consecución de su fin religioso y moral. O sea, que el derecho no está al exclusivo servicio de la justicia, sino, en general, al de la moralidad, pero en el aspecto de la justicia.

Al decir nosotros que el derecho natural es una parte de la ley moral natural, presuponemos que derecho y moral van siempre de pareja. A los derechos corresponden deberes: donde no hay deber, tampoco hay derecho auténtico. Pero el deber —la moralidad— va más allá del derecho, ya que éste delimita sólo una parte de las obligaciones morales.

b) Ojeada histórica

En todos los pueblos, sin excluir los primitivos, se encuentra la ley moral natural, si no como producto de una reflexión sobre la moralidad o como una filosofía del derecho natural, por lo menos como realidad de experiencia. Pues casi por doquier, sobre todo en los pueblos primitivos, la ley moral natural, más que sobre la observación de la naturaleza del hombre[6], se basa en las tradiciones religiosas, mediante las cuales Dios ha comunicado a los hombres su voluntad (a menudo a través del fundador de la tribu). Sólo más tarde, a medida que desaparece la conciencia religiosa ingenua, se siente la necesidad de explicar filosóficamente (partiendo, por ejemplo, de la naturaleza racional del hombre) el contenido de la ley moral y su fuerza obligatoria. Con esto no queremos decir que la propia razón no sea capaz de hacer ver a cada uno cómo las exigencias fundamentales de la moral destacan ya del orden mismo de la creación. Mas en los pueblos primitivos todo está bañado por la luz de lo religioso, en una visión inmediata y personalista.

La cuestión de la ley moral natural, o en su caso del derecho natural, fue objeto de un atento estudio por parte de los griegos. Sin duda Aristóteles y Platón conceden mayor importancia a la legislación del Estado que al derecho o a la moral naturales. No ignoran que hay leyes buenas y malas; pero no conceden al ciudadano el derecho de apelar al derecho natural contra una ley positiva, como hacían los sofistas más antiguos. Sin embargo, enseñan claramente la existencia de una ley moral

6. Cf. P. W. Schmidt, S. V. D. *Der Ursprung der Gottesidee,* Munster 1924-1953.

natural obligatoria, que se impone a los hombres incluso allí donde no hay una ley positiva del Estado. Para Aristóteles la regla del bien reside en la esencia de las cosas, sobre todo en la esencia del hombre. Es bueno, según él, lo que está *conforme con el ser,* y también lo que es *racional,* puesto que el bien sólo mediante la razón puede hacer valer sus pretensiones. Platón, conforme a su doctrina del conocimiento, cree en ideas morales innatas, y busca el bien no en la realidad del ser, sino en la región «inmaculada» de las ideas. Las dos direcciones marcadas por Aristóteles y Platón son las que siguió la filosofía cristiana, pasando por san Agustín y santo Tomás, incluso en la determinación del concepto de la ley moral natural.

La concepción platónico-agustiniana busca la ley moral natural más bien *del lado de la razón en cuanto ésta participa de la ley eterna de Dios* en virtud de su irradiación por las ideas divinas. Más tarde santo Tomás, y con él toda la escuela aristotélica, hacen más hincapié en el *orden creado* y en la posibilidad de conocer las exigencias que presenta. En las dos filosofías griegas, y aún más claramente en las correspondientes cristianas, la ley moral natural hace oir su voz no sólo a través de la *inteligencia,* sino también mediante la *innata inclinación de la naturaleza humana hacia el bien.*

La filosofía griega clásica malogró los resultados a que había llegado acerca de la ley moral y el derecho naturales, al afirmar la total sumisión del individuo al Estado, en el que veía la última fuente de toda ley válida; obedecer al Estado era, siempre y en todas circunstancias, bueno. Contra esta doctrina se volvieron los *sofistas,* con su crítica de las contradicciones y variabilidad de las leyes políticas. Con su crítica de ese *statu quo* hasta entonces aceptado, echaron los fundamentos de un derecho natural y cosmopolita. Los *estoicos,* en lugar de un derecho de los Estados singulares, proclaman un derecho natural superestatal y mundial; la dignidad humana (incluso en los esclavos) es para ellos lo que todos los pueblos y razas tienen de común. Fundamentan la universalidad y la estabilidad de los deberes morales sobre el *orden del mundo* —del cosmos—, sobre el *alma del mundo* y sobre la *naturaleza racional del hombre,* que puede llegar al conocimiento de la ley que preside ese orden, mediante su participación en la razón del universo. La teología cristiana pudo en muchos puntos apoyarse en esta doctrina estoica de la moral natural.

El *derecho romano* llegó a su doctrina del derecho natural comparando el derecho civil romano —*ius civile*— y los derechos comúnmente existentes en los pueblos sojuzgados —*ius gentium*—. De la comprobación de la existencia de este derecho común, constantemente aplicado, sólo mediaba un paso al reconocimiento de que en la naturaleza del hombre y de los pueblos existe un fundamento natural para el derecho positivo; ese fundamento era precisamente el derecho natural —*ius naturale.*

La doctrina del derecho natural desempeñó una misión muy impor-

tante, no sólo dentro de la filosofía del derecho romano, sino aun en la jurisprudencia. En casos difíciles, en que el derecho escrito parecía insuficiente o no equitativo, el juez romano podía recurrir a los principios del derecho natural.

La doctrina del derecho natural —anterior a toda legislación del Estado— y de la ley moral natural— aun prescindiendo de toda revelación positiva y con mayor razón de toda ley humana— es *parte integrante de la tradición cristiana.*

Sólo el *nominalismo* y la arbitrariedad de los señores feudales de la baja edad media turbaron algo la limpidez de la tradición. Lutero, apoyándose en la teología nominalista, menospreció el derecho natural. Su actitud parece clara. Su doctrina de la corrupción total de la naturaleza y de que la razón era una «prostituta», sólo dejan lugar para un concepto puramente positivista de la revelación. En el campo luterano, empobrecido de fe, pudo nacer fácilmente el positivismo jurídico más absoluto.

Cuando, a la entrada de la época moderna, se va debilitando más y más la fe en la ley moral revelada, primero los católicos y protestantes —calvinistas— y luego también los librepensadores se preocuparon por establecer una plataforma común basada en la ley moral y el derecho naturales. Distínguense por entonces en este campo Grocio y Pufendorf, influidos por Vitoria y Suárez.

El *racionalismo* recibió con júbilo la doctrina del derecho natural, confiando, con su increíble optimismo, en que la razón podía conocer con seguridad todo lo bueno. Con verdadera ingenuidad proceden los racionalistas a determinar hasta las últimas y mínimas aplicaciones del derecho natural, partiendo de sus principios generales. Era de rigor que todo teórico del derecho natural de fines del siglo XVIII dejara un código completo basado en la «pura doctrina» de aquel derecho. Apenas si conocen el cambio de circunstancias introducido por el tiempo. La doctrina acatólica del derecho natural que corre hasta los principios de nuestro siglo, muestra además una tendencia fuertemente individualista. Todos los derechos del Estado se deducían de los del individuo, sin reconocer a la comunidad autonomía jurídica.

Contra la nivelación racionalista emprendió viva lucha el *romanticismo.* La lucha de este movimiento contra el «derecho natural» degenerado de los racionalistas, desconocedor de las diversas modalidades de los pueblos, se convirtió, por lo general, fuera del campo católico, en simple lucha contra todo derecho natural. En cambio, en el campo católico sirvió para profundizar el conocimiento de lo que exige la naturaleza y lo que se debe a las circunstancias históricas, y para precisar la distinción entre estas dos esferas.

Se llegó así al positivismo jurídico del siglo XIX, que no reconoce

más fuentes de derecho que la voluntad omnipotente del Estado. «Lo que no está escrito en la ley, no es bueno.» La última consecuencia es ésta: «Lo que mande el jefe, es siempre bueno.» ¿De qué sirve que muchos positivistas, en los casos en que el derecho positivo conduce a una flagrante injusticia, permitan al súbdito seguir el dictado de su conciencia? El hecho es que no reconocen ninguna norma firme de derecho o de moral a la que la conciencia individual esté obligada. A esto conduce, una vez perdida la fe, la desesperación luterana de la razón, en la reconocibilidad de los órdenes de la creación.

Pero, aun prescindiendo del menoscabo sufrido por el derecho natural a manos de los luteranos, la evolución obrada en los tres últimos siglos obedece a una rigurosa consecuencia interna: al abandonar la casa paterna cristiana, el «librepensamiento» llevóse consigo una gran cantidad de ideas religiosas y morales propias del cristianismo; de modo que aun después de extinguida la fe, conservó un acervo de verdades que él atribuía sólo a su razón soberana e independiente. Aun después de haber renegado de Dios, o en todo caso después de haber renunciado al conocimiento de la existencia de Dios, los principios morales fundados en esta misma existencia sólo lentamente se fueron oscureciendo en su espíritu. Ahora, que por fin se ha disipado toda la herencia del pasado cristiano, no queda más que esta alternativa: o volver a la casa paterna o entregarse al escepticismo y al positivismo jurídico.

De esta situación sacan los protestantes la conclusión de que en nuestro diálogo con la incredulidad moderna no debemos apelar a un derecho natural, que por otra parte les parece problemático, sino que, como cristianos, hemos de presentar siempre y en todas partes la indeclinable exigencia de la obediencia a la fe. Por nuestra parte, como católicos, le exigiremos al mundo incrédulo esta obediencia a la fe, y por cierto sin restricciones ni vacilaciones. Mas ¿por qué hemos de empezar abandonando la base de deberes y derechos naturalmente conocibles, que nos es común con los no cristianos? Al predicar las enseñanzas de la Iglesia, ¿cómo podemos esperar la obediencia al Evangelio de parte de hombres en quienes no pudiéramos presuponer el conocimiento natural de los deberes y derechos morales fundamentales? Claro está que nuestro optimismo no nos debe llevar hasta esperar de los infieles o ateos el conocimiento y reconocimiento de todas las obligaciones y derechos naturalmente conocibles, pues la facultad de conocer lo referente a la moralidad y al derecho, ya debilitada por el pecado original, ha disminuido aún con la pérdida de la fe en Cristo y en Dios.

La doctrina que la Iglesia profesa acerca de la ley moral y del derecho naturales ha adquirido una mayor importancia práctica desde que ha tenido que convivir con un mundo y unos Estados organizados a espaldas de la fe. Uno de los más notables maestros católicos del derecho natural es León XIII, con sus encíclicas sobre el orden social y el Estado. Su ejemplo ha sido continuado sobre todo por Pío XI y Pío XII. Saben muy bien que la restauración de las leyes morales y principios jurídicos

naturalmente conocibles es el único camino para hacerse oir aún por los infieles y de colaborar con todos los hombres de buena voluntad. *La proclamación de la doctrina del derecho natural pertenece al ministerio pastoral que la Iglesia tiene respecto a todos los hombres y a la responsabilidad que le incumbe en el orden temporal.* Es parte y fundamento de su deber misional. La Iglesia sabe, por otra parte, que, frente a los errores sobre las verdades naturales, la infalible seguridad de que en este dominio goza, la debe sólo a la revelación y a la asistencia divinas.

Sobre todo en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* el concilio Vaticano II sigue nuevos caminos: en el diálogo con todos los hombres recuerda también las verdades naturalmente cognoscibles y expresamente a la luz del Evangelio.

La alarma que ha cundido en nuestros tiempos ante el pretendido «derecho» que, con desprecio de toda moralidad, han proclamado ciertos Estados modernos, parece ser favorable a las enseñanzas iusnaturalistas católicas. Los «derechos del hombre», sancionados por la ONU, siguen la pauta del derecho natural, aun cuando acaso no pocos de sus autores piensen que con su decisión han establecido un nuevo derecho, en vez de confirmar uno ya existente. Y aún siguen mostrándose recalcitrantes ciertos juristas célebres de los partidos socialista y liberal, que, por ejemplo, quieren derivar de la legislación del Estado el derecho que tienen los padres a educar a sus hijos y creen, por tanto, poder limitarlo a su antojo.

c) Enseñanza de la Sagrada Escritura acerca de la ley moral natural

Este pasaje del *Deuteronomio* (30, 11-14): «No está la ley lejos de ti... la tienes en tu boca, en tu mente», puede muy bien interpretarse como una alusión a la conveniencia y conocibilidad natural de la ley. En todo caso, la segunda tabla de los diez mandamientos no contiene nada que rebase la ley natural. En los *libros sapienciales* se encuentran reflexiones más profundas acerca de la conocibilidad del bien aun por parte de los paganos. Cuando *Cristo* pregunta: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» (Lc 12, 57), se refiere sin duda a la facultad natural de conocer las verdades morales y juzgar sobre ellas. *San Pablo* enseña claramente (Rom 2, 14s; 1, 32) que la ley natural es la *revelación del Creador,* que está incluso escrita en la razón y el sentimiento de los paganos, y que desde el fondo de la conciencia acusa al hombre de sus malas acciones,

privándole así de toda excusa. Su predicación a los fieles se basa siempre en el presupuesto de la revelación natural y la naturaleza racional del hombre. Pero en la motivación y fundamentación de su doctrina moral, parte siempre de la palabra de Cristo y de la eficacia de su gracia.

d) Certeza y error en el conocimiento de la ley moral natural

Los principios fundamentales de la ley moral natural pueden ser conocidos con seguridad por todo hombre normal, pues son evidentes por sí mismos. Su principio más general es éste: *bonum est faciendum,* «haz aquello que reconozcas como bueno», como dijo santo Tomás, o como dijo Escoto: *de bono est complacendum:* «hay que amar el bien». Hay aún otros principios claros conocidos por todos los pueblos, como son: «Lo que no quieras para ti, no lo quieras para los demás» (cf. Tob 4, 16), «A cada cual lo suyo».

Entra también en los preceptos naturales universalmente conocidos el de la gloria de Dios, al menos en general, y lo contenido en la segunda tabla del Decálogo.

Las consecuencias y aplicaciones más *inmediatas* de estos preceptos naturales no pueden repudiarse fácilmente sin culpa. Por el contrario, un individuo que viva en un ambiente moralmente inculto, sobre todo si aún no ha sido iluminado por la fe, puede fácilmente errar en cuanto a las consecuencias *más remotas* de la ley natural, por más accesibles que éstas en sí mismas sean a la simple razón. La causa general es el desorden provocado por el pecado original; como causas particulares obran el influjo del ambiente, la corta inteligencia y la poca delicadeza moral del individuo. No pueden ser ignorados sin culpa los deberes que dimanan inmediatamente del estado particular que se ha escogido, por ejemplo, en el estado de matrimonio, el deber de mantener y educar a los hijos; o los de la profesión, por ejemplo, en un cargo de autoridad, el deber de mirar por los subordinados. Puede ignorarse, sin embargo, el modo y manera de cumplir con esa obligación, como también las consecuencias *más lejanas* que dimanan de la esencia de ese estado o profesión, por ejemplo, la obligación que tienen los padres de dejar una adecuada herencia a sus hijos.

e) Invariabilidad de la ley natural en sí misma

La ley moral natural es, en sí misma, inmutable. Su aplicación, en cambio, varía según cambien las circunstancias. Así, por ejemplo, es invariable el principio según el cual todo hombre, incluso en cuanto a su trabajo, tiene derecho a que se respete su dignidad humana y se permita el desarrollo de sus aptitudes personales. De este principio hubiera debido deducirse siempre, por ejemplo, la prohibición de la esclavitud propiamente dicha. Así lo entendía san Pablo cuando enseñaba que hay que tratar a los esclavos como «hermanos» (Philem 16). Mas una emancipación global e inmediata, con la consiguiente transformación de la entera estructura social, hubiera sido aún más peligrosa para la dignidad humana de los hasta entonces esclavos. Este mismo principio confería a los vasallos de los señores feudales derechos inalienables, mas no el derecho a total independencia, pues éste hubiera hecho imposible al señor el cumplimiento de sus deberes de protección y gobierno, con el consiguiente empeoramiento de las condiciones de vida y trabajo de los vasallos.

Del derecho natural del respeto a la dignidad humana se deduce, para la situación actual, un *limitado* derecho de la clase trabajadora a la cogestión, puesto que en este tiempo de gigantescas empresas industriales, servidas por grandes masas de desheredados, es el único medio de preservar la paz de las clases laborales, al mismo tiempo que la dignidad y la incolumidad de la persona del trabajador. La cuestión está en estudio. Es insostenible la pretensión a un derecho absoluto de participación para cada trabajador, lo que en la práctica conduciría a declarar inmoral el simple contrato de salario. Del todo insostenible es la pretensión de atribuir a la cogestión el rango de un derecho natural propio de la clase laboral en su conjunto, si por ello se quisiere afirmar un derecho esencial, independiente del tiempo y de las circunstancias. Se puede pensar que una reforma social a fondo que introdujera una más amplia participación de los trabajadores en la propiedad, haría caducar las razones que hoy se alegan en pro de la cogestión. El resultado de las discusiones en torno a este tema es, por el momento, una más clara comprensión de que uno de los principios inconmovibles del derecho natural es que *el hombre ha de obrar siempre conforme exigen las circunstancias históricas,* que es precisamente lo que no se

deja fijar en forma única y definitiva, aplicable a todos los tiempos.

> Sólo el conocimiento de aquellos principios esenciales y siempre vigentes del derecho natural y el de la situación histórica hace posible el juicio sobre lo que es conforme a las circunstancias históricas y al propio tiempo conforme a la naturaleza.

En la aplicación de la ley natural *no cabe ninguna «epiqueya»* propiamente tal, si por *epiqueya* entendemos la aplicación o cumplimiento de una ley atendiendo al sentido y saltando por encima de la letra. *Pues ni el derecho ni la ley naturales son, en absoluto, leyes escritas, sino una ley y un derecho no formulados,* que presentan siempre *una nueva lectura* según las cambiantes *circunstancias* de la historia sobre el fondo de la *naturaleza invariable.*

Las fórmulas más generales, como por ejemplo, el principio «*a cada cual lo suyo*», son incluso en su formulación siempre válidas. Mas para saber lo que significa «*lo suyo*» para cada uno, hay que conocer primero las circunstancias. Así, la aplicación de un principio general de derecho natural exige, además de la virtud de «equidad», un «sentido» igualmente recto y certero de las situaciones, como prerrequisito para obrar conforme a la naturaleza y a la historia.

Contra la *invariabilidad del derecho natural* se podrían aducir algunos *hechos del Antiguo Testamento* que aparentemente la contradicen: el sacrificio de Isaac (Gen 22, 1ss), la orden de exterminar a los cananeos (Deut 7, 2)[7], el despojo de los egipcios por los israelitas al iniciar el éxodo (Ex 12, 35ss). Esto último se puede explicar muy bien como compensación por trabajos no pagados; los dos primeros hechos no contradicen el quinto mandamiento (de derecho natural), que prohíbe *matar por propia autoridad* a un inocente; pues el sentido propio del precepto es que el derecho absoluto de la vida y muerte incumbe a Dios y no al hombre. Y Dios puede ejercer ese derecho no sólo por medio de las fuerzas de la naturaleza, sino aun por medio del hombre. Él puede poner término a la vida de un inocente

7. Cf. H Junker, *Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Volker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem,* «Aus Theologie und Philosophie», Dusseldorf 1950, págs. 164-179.

y concederle con ello la mayor gracia. Así, Dios pudo pedir el sacrificio de Isaac *en una revelación aceptada como tal.* De hecho, Isaac no fue inmolado, pero tanto él como su padre recibieron la gracia de simbolizar el sacrificio de Cristo. Los primitivos habitantes de Canaán, por sus vicios y su idolatría, habían perdido el derecho a existir como pueblo. Su culto idolátrico era una continua tentación para los israelitas. Los exegetas hacen notar, además, que Dios escogió a Israel para pueblo de la alianza tal y como efectivamente era, dotado de los vicios y virtudes propias de su raza y de su tiempo. Dios debía desechar sólo las costumbres, leyes y faltas que fueran absolutamente inconciliables con la esencia de pueblo de la alianza y con su misión providencial. Los estatutos nacionales hasta entonces imperfectos, por la conclusión del pacto fueron elevados a estatutos «religiosos», esto es, quedaron sancionados como constitución del pueblo de la alianza, de la que la pedagogía divina se sirvió para purificar paso a paso la primitiva rudeza de ideas y costumbres. Por consiguiente, no hay que tomar cada precepto de la legislación de Israel como una orden inmediata de Dios. Las leyes políticas de los hebreos no fueron reveladas a Moisés en cuanto a su contenido, mas el pacto de alianza las hizo entrar en el ámbito de la revelación. El israelita que por un quebrantamiento grave de la ley nacional se separaba del pueblo (de la teocracia), perdía por lo mismo su participación en el pacto. Muchas faltas cometidas por los patriarcas (mentiras, engaños, impurezas) vienen relatadas sin comentario en la Sagrada Escritura. De ningún modo hay que entender que sean aprobadas: forman sólo el oscuro fondo sobre el que se destaca con tanta mayor claridad la inescrutable y gratuita elección de Dios y su clemente conducta.

f) ¿Hay dispensa de la ley natural?

Ni hay ni puede haber dispensa propiamente dicha de ninguna ley natural[8]. Podría, sin embargo, quedar suspendida la

8. «Sería una profunda aberración querer despojar de su valor absoluto a los principios del derecho natural Este valor normativo absoluto no autoriza, por ejemplo, a afirmar, como han hecho muchos escolásticos, que Dios "dispensó", en el AT, de la monogamia». A. F. UTZ, O. P. Edición alemana de las obras de santo Tomás, *Summa Theologica,* vol. 18, Heidelberg 1953, pág. 440. San ALFONSO MARÍA DE LIGORIO opina de otro modo, y no sólo por lo que respecta a la posibilidad de una dispensa divina, sino también por lo que atañe a la aplicación de la epiqueya permitida al hombre, es decir, «a reconocerle una excepción de la ley para un caso determinado, excepción apoyada en circunstancias de las que se infiere, con seguridad o, cuando menos, con probabilidad, que el legislador no quiso sujetar a su ley aquel caso determinado. Esta epiqueya tiene cabida, no sólo

aplicación de algún principio de nuestro derecho natural, siempre que se produjera un *cambio de naturaleza* (no un simple cambio de circunstancias exteriores). Nuestra naturaleza, después del pecado original, con las inclinaciones que éste le imprimió, quedó sin duda en peor condición que la naturaleza primitiva, y tal vez aún que la «*natura pura*». De ahí que, sin las gracias de la redención, las fuerzas del hombre caído no alcancen la misma altura moral que las de una naturaleza incólume. Acaso se explique por ello la tolerancia de la poligamia y el libelo de repudio practicados en el Antiguo Testamento. Mas tampoco se ha de pensar que una poligamia *desmedida* como la de Salomón (cf. Deut 17, 17), o el otorgamiento despiadado e injusto del libelo sean considerados por el Antiguo Testamento como prácticas intachables, o que sean propuestos como modelos de conducta. Probablemente convendría, en el Antiguo Testamento, distinguir con mayor claridad de lo que ordinariamente se hace, entre el ideal moral y las normas legales (leyes judiciales). El *divorcio no se presenta nunca en el Antiguo Testamento como* un ideal moral recomendado o aprobado. Se ordena simplemente (Deut 24, 1ss) que no se despida a una mujer sin el libelo de repudio, y que una vez abandonada y casada con otro, si éste también la abandonaba, el primero no la vuelva a tomar por esposa. Por ello se quiso claramente poner una traba al divorcio irreflexivo. Lo que se hace es *regular el libelo de repudio como forma jurídica, pero no presentar el divorcio mismo como un acto moralmente intachable.* «Por la dureza de vuestros corazones os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres» (Mt 19, 8), esto es, dadas las deficiencias morales de los súbditos, debió el legislador tolerar muchas imperfecciones y aun vicios, y señalarles un límite legal, para impedir mayores inmoralidades. Santo Tomás piensa que con la reglamentación del repudio por medio del libelo, quiso Moisés salvar la vida de muchas mujeres que de otro modo hubiera peligrado; su juicio acerca del divorcio en el Antiguo Testamento lo condensa en esta breve sentencia: «se permitió el mal menor para impedir el mayor»[9].

en la ley humana, sino en las leyes de la moral natural, en que, por efecto de las circunstancias, resultara libre el tratamiento de un desarreglo moral *(malitia)*», *Theologia moralis,* lib. I, tract. II, n.º 201. Creo que, en este caso, por otro camino, de acuerdo con una visión más estática del derecho natural, se introduce, a modo de corrector, el fundamento de la justicia histórica. Esta cuestión merece ser examinada.

9. *S. c. gent.* l. 3, c. 123.

Debe observarse, sin embargo, que Inocencio III[10], y con él muchos teólogos, piensan que Dios, en una revelación directa, permitió a los patriarcas «tener varias mujeres». Mas nada dice Inocencio acerca de la manera y modo como se verificó tal revelación. La declaración, por otra parte, no es una declaración doctrinal infalible, sino una observación incidental en una carta.

Si se admite la existencia de una auténtica autorización divina, y por tanto una reglamentación dotada de valor moral, habrá que buscar la solución en *la distinción entre derecho natural primario y secundario.* El derecho natural secundario —dispensable por Dios— podría definirse como aquello que, aun siendo muy conveniente a la naturaleza caída e irredenta, no debe, sin embargo, considerarse como absolutamente obligatorio, de modo que, en atención al estado degradado de la naturaleza y a la «dureza del corazón», puede considerarse la conveniencia de usar de una tolerancia implícita y aun directa. Los partidarios de esta interpretación subrayan, sin embargo: Sólo Dios, por medio del órgano de la revelación, puede autorizar una «dispensa» directa.

La otra solución, que sólo ve una tolerancia legal introducida por el derecho humano, nos remite también a la revelación divina, pues el orden jurídico de Israel es también derecho divino gracias a la revelación. En ambas soluciones se apela, en definitiva, al *trastorno que en las leyes originales del Creador introdujo el endurecido corazón del hombre.*

La moral jurídica se ha preocupado siempre por decidir si es lícita la reglamentación y *tolerancia legal* de los desórdenes y si no será incluso más prudente que su estricta prohibición, la cual, dada la maldad de muchos hombres, podría producir desórdenes aún peores. Comenzando por san Agustín[10a], muchos ilustres teólogos han juzgado que, en ciertas circunstancias, era lícita la reglamentación y, por tanto, la tolerancia legal de la prostitución, con tal que con ello no parezca que se aprueba el vicio y no se aumenten los pecados. Por la misma razón pueden los políticos y juristas cristianos colaborar en la reglamentación jurídica del divorcio civil —dejando siempre a salvo los derechos de la Iglesia—, mas sólo en el caso de que el autorizarlo no aumente los divorcios y no se dé la impresión de que aprueben como moralmente bueno lo que se creen incapaces de impedir por los medios legales. En resumidas cuentas, la tolerancia legal, o hablando con mayor propiedad, el encauzamiento legal de las malas costumbres debe contribuir a la moralidad.

F. HORST, *Naturrecht und Altes Testament,* «Evangelische Theologie» 1950-51, 253-273.

10. Dz 408.
10a. San AGUSTÍN, *De ordine,* lib. II, c. 4, n. 12; santo TOMÁS, ST II-II, q. 10 a. 11.

F. FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechts,* vol. I, *Altertum und Frühmittelalter,* Zollikon-Zurich 1954.

O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre alten Kirche,* 1914.

A. H. CHROUST, *The Philosophie of Law from S. Augustin to S. Thomas,* «New Scholasticism» 1946, 26-71.

W. H. STEINMÜLLER, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales...,* «Franziskanische Studien» 41 (1959) 310-422.

M. CROWE, *The natural Law before St. Thomas,* «Irish Ecclesiastical Record» 1951, 139 ss. — *St. Thomas and the Natural Law,* ibid. 293 ss.

O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles,* Lovaina-Gembloux 1948, tomo II, 9-100.

—, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* Brujas 1931.

—, *Loi morale naturelle et loi positive d'après S. Thomas,* Lovaina 1920.

H. CONRAD, *Recht und Naturrecht bei Thomas von Aquin,* «Die Kirche in der Welt» 2 (1949) 265-270; 443-448.

H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts,* Munich 1947.

J. FUCHS S. I., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts,* Dusseldorf 1955.

L. LEGAZ LACAMBRA, *La fundamentación del derecho de gentes en Suárez,* «Rev. Españ. de Derecho Intern.» I, 1948, 11-44.

A. DE LA PRADELLE, *Maîtres et doctrines du droit des gens,* París [2]1950.

F. X. ARNOLD, *Zur Frage des Naturrechts bei Luther,* Munich 1937.

P. OTTENWÄLDER, *Die Naturrechtslehre des Hugo Grotius,* Tubinga 1950.

H. H. SCHREY, *Die Wiedergeburt des Naturrechtes,* «Theologische Rundschau» 19 (1951) 21-75; 154-186; 193-221.

G. STADTMÜLLER, *Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung,* Recklinghausen 1949.

N. BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo XVIII,* Turín 1947.

G. MANSER, *Das Naturgesetz in thomistischer Beleuchtung,* Friburgo de Suiza 1944.

—, *Angewandtes Naturrecht,* Friburgo de Suiza 1946.

A. AUER, *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute,* Graz-Viena-Colonia 1956.

K. RAHNER, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung,* «Orientierung» 20 (1956) 8-11.

—, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit,* «Catholica» 13 (1959) 100-127.

E. HAMEL, *Loi naturelle et Loi du Crist,* Desclée, Brujas-París 1964.

J. MESSNER, *Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik,* Innsbruck-Viena [2]1950 (con abundante bibliografía).

V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewussteins,* 3 vol., Friburgo de Brisgovia 1914.

G. ERMECKE, *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik,* Paderborn 1941.

OTTO KUSS, *Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2, 14-16),* «Münchener Theol. Zeitschrift» 5 (1945) 77-98.

M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Rom 1, 18-23; 2, 14-16 und Act 14, 15-17; 17, 22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Begim der Orthodoxie,* Stuttgart 1952.

H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit,* Gottinga 1951.

G. STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des Duns Skotus,* Gottinga 1951.
A. WIMMER, *Die Menschenrechte in christlicher Sicht,* Friburgo de Brisgovia 1953.
G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto* [11]1953; tr. cast., Barcelona [7]1948.
E. BRUNNER, *Gerechtigkeit,* Zurich 1943.
A. SÜSTERHENN, *Die naturrechtlichen Grundlagen der internationalen Zusammenarbeit,* Wiesbaden 1952.
G. KÜCKENHOFF, *Naturrecht und Christentum,* Dusseldorf 1948.
G. MARCHELLO, *Il problema critico del diritto naturale,* Turín 1936.
I. ZEIGER S. I., *Naturrecht und Natur des Rechtes,* «Stimmen der Zeit» 149 (1951-52) 468-472.
H. DOMBOIS, *Naturrecht und christliche Existenz,* Kassel 1952.
J. FUNK, *Primat des Naturrechtes* («St.-Gabrieler Studien» 13), Modling 1952.
J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle,* París 1945.
A. KAUFMANN, *Naturrecht und Geschichtlichkeit. Ein Vortrag,* Tubinga 1957.
A. F. UTZ O. P., *Das Naturrecht im Brennpunkt der Diskussion,* «Die neue Ordnung» 11 (1957) 321-328.
E. REIBSTEIN, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis,* Friburgo 1956-1958.
F. A. VON DER HEYDTE, *Völkerrecht. Ein Lehrbuch,* Colonia 1958.
J. FUCHS, *Naturrecht und positives Recht,* «Stimmen der Zeit» 163 (1958-1959 130-141.
E. SCHOTT, *Naturrecht als kontroverstheologisches Problem,* en: *Solange es «Heute» heisst,* «Festgabe für Rudolf Hermann», Berlín 1957, 252-259.
A. LANGER, *Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtssprechung der Bundesrepublik,* Bonn 1959.
PH. DELHAYE, *Le droit naturel. Recherches historiques et doctrinales,* «Ami du Clergé» 69 (1959) 617-625; 70 (1960) 33-39; 97-103; 145-153; 225-228.
H. WULF, *Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke,* «Die neue Ordnung» 14 (1960) 15-28; 100-110.
O. VON NELL-BREUNING, *Wirtschaft in Wandel — unwandelbares Naturrecht,* «Ordo socialis» 7 (1959-1960) 18-34.
Naturrecht, «Weltkirchenlexikon», Stuttgart 1960, col. 997-1000.
J.-M. AUBERT, *Ley de Dios y leyes de los hombres,* Herder, Barcelona 1968.

4. *La ley divina positiva*

a) La ley veterotestamentaria

El Antiguo Testamento agrupa en uno solo tres cuerpos diferentes de leyes. 1) La ley cultual o ceremonial; 2) la ley judicial; 3) la ley moral. Estaba en la esencia de la teocracia veterotestamentaria el que estuviesen siempre íntimamente compenetradas la religión (el culto), la moral y el derecho.

1) *La ley cultual* o ceremonial era la reglamentación establecida por Dios para el culto divino. El culto del AT era, por una parte, el recuerdo

perenne del pacto de la elección, y por otra, anuncio viviente de su consumación en Cristo. Como sea que el culto entero del AT recibía todo su valor ante Dios de su relación con Cristo, así la más noble función de las numerosas e inspiradas prescripciones litúrgicas era mantener despierto el anhelo por Cristo, conservando viva la conciencia del pecado y la necesidad de la redención. Con la venida de Cristo y con la perfección de su culto quedó abolida la ley ceremonial del AT. Su ulterior observancia la convertía ya en una «ley mortífera», pues su más profundo sentido consistía en la suposición de que el Redentor no había venido aún [11].

2) *La ley judicial* (o sea la ley civil) tenía por fin, junto con la cultual, el mantener unido al pueblo escogido y separado de los pueblos paganos. Significando la alianza el dominio de Dios sobre el pueblo, y quedando éste constituido en su totalidad como titular del pacto de elección, el quebrantamiento de las leyes impedía, en cuanto al transgresor, la realización de las miras que Dios se había propuesto con el pacto, del cual aquél quedaba separado. Con el establecimiento de la Iglesia universal, sus normas jurídicas espirituales sustituyeron las normas legales temporales y espirituales de la teocracia judía. Si todo el pueblo elegido hubiera entrado en la Iglesia, hubiera tenido que abolir las leyes civiles que lo mantenían segregado de los demás. Los apóstoles, por caridad y celo misionero, observaron al principio, en la evangelización de los judíos, las leyes civiles, inclusive las concernientes a la pureza legal, por no distanciarse del pueblo antes de tiempo; mas ya no las observaron en su misión entre los paganos, para no hacerse odiosos a éstos (cf. Gal 2, 11ss). Todo lo que exigían, conforme a la recomendación final de Santiago en el concilio apostólico, era lo que, por consideración a los judeocristianos, pedían las circunstancias de entonces (Act 15, 18ss). Desde Cristo la ley civil judía es una «ley muerta» [12].

3) *La ley moral* del Antiguo Testamento es la revelación clara de la ley moral natural. Cierto es que por el pacto amoroso de Dios con el pueblo recibe más precisas determinaciones y sanciones más altas. Las normas morales veterotestamentarias se encuentran comprendidas en el decálogo y en el mandamiento supremo del amor. Su fuerza obligatoria descansa: 1) como normas de *derecho natural,* sobre el fundamento de la naturaleza racional del hombre, que puede conocerlas por la sola razón; 2) como normas *reveladas,* sobre la manifestación de la voluntad de Dios, realizada en la revelación de la alianza. Reciben su *especial* sanción y poder vinculante, así como su determinación más precisa, del hecho mismo de la alianza.

La forma casi exclusivamente negativa de esta ley facilita su comprensión y está conforme con la tendencia de los conceptos universales a delimitarse negativamente (con lo cual lo así deli-

11. Cf. ST I-II, q. 103 a. 4.
12. Cf. ST I-II, q. 104 a. 3.

mitado aparece, sin embargo, como una magnitud positiva). Pero hay que notar, además, que esta forma negativa encuentra una razón particular en la alianza: no es el cumplimiento de los preceptos lo que hace al israelita merecedor de su inclusión en la alianza, sino la divina elección. El israelita no ha podido hacerse digno de la alianza, pero sí puede hacerse indigno de ella y perderla. El quebrantamiento de una prohibición significa apostasía y pérdida de sus privilegios.

En cuanto a su contenido, *las leyes morales del Antiguo Testamento* conservan toda su validez en el Nuevo Testamento: 1) en razón de la ley natural; 2) en razón de la determinación positiva de esa ley natural por obra de la revelación veterotestamentaria, que conserva su carácter de revelación aun en el Nuevo Testamento; 3) *recibe su carácter obligatorio, su interpretación y su sanción no ya de la antigua, sino de la nueva alianza.*

b) La ley neotestamentaria: la ley de Cristo

1) *La ley de Cristo comparada con la antigua*

α) Jesús y la ley

1) Jesús *rechaza las «adiciones de los hombres»*, las «tradiciones humanas» (Mc 7, 5; 7, 8), que los doctores han equiparado con la ley. Frente a la interpretación, a menudo torcida, de la ley que daba la sinagoga, Jesús se presentó como el único auténtico intérprete de la ley (sermón de la montaña). Combate sobre todo el falso espíritu legalista, que se escuda en la interpretación y cumplimiento literal de la ley, para desentenderse de la entrega a la santa voluntad de Dios, que era lo que se le exigía (Mt 23, 23).

2) Jesús *no abroga la ley* considerada en su conjunto, o sea en cuanto *graciosa revelación de la voluntad del Padre,* sino que *la lleva a su perfección.* Él es la palabra definitiva del Padre, la revelación y coronamiento perfecto y definitivo de su inmutable voluntad (Mt 5, 17). Jesús restablece la pureza de las exigencias originales de la ley (Mt 19, 5ss).

3) *Jesús despoja a la ley* (o sea, a la ley mosaica como pacto y como institución) *de su carácter de mediadora,* y se coloca a sí mismo como lazo de unión único entre Dios y los redimidos. Él mismo es la nueva ley y la nueva alianza.

4) Este despojo *no significa de ninguna manera rechazo de toda exigencia legal.* El perdón de los pecados muestra con toda claridad que la ley moral subsiste con todas sus exigencias y todos sus fallos. La «guarda de los preceptos» es condición para entrar en la vida. Mas la obediencia a los preceptos de la ley es *perfecta sólo en el seguimiento de Cristo* (cf. Mc 10, 17ss; el joven rico), en la superación de la ley al responder a la especial llamada de la gracia.

5) El transgresor de la ley (hijo pródigo, mujeres pecadoras, buen ladrón) puede *salvarse,* mas no por un simple reamoldarse a la ley, sino en virtud del *perdón de Cristo.* Por encima de la sentencia condenatoria de la ley está el poder que tiene el Salvador para perdonar los pecados. Mas al perdón de los pecados debe ir unido el cumplimiento subsiguiente de la ley: «*Tus pecados te son perdonados*» (Mt 9, 2), «*Pero no peques más*» (Ioh 5, 14; 8, 11). Sí: *las exigencias de la ley de Cristo no son menores, sino superiores a las del Antiguo Testamento y más radicales* (Mt 5, 43ss).

6) El quebrantamiento de la ley de Cristo (sin arrepentimiento ni perdón) hace imposible la salvación. *Vivir fuera de la ley* = «anarquía», anomía, y *vivir en pecado son sinónimos* (Mt 24, 12). Donde domina la anarquía se enfría la caridad. Sin duda, san Mateo piensa, en último término, en la caridad de los sin ley, pero en primer lugar se refiere a un enfriamiento general de la caridad simultáneo con la extensión de la anarquía.

β) San Pablo y la ley

1) El *punto de vista dominante,* en la actitud de san Pablo frente a la ley, es la *cruz de Cristo.*

El empeño capital del Apóstol no se reducía a marcar la preponderancia de los sentimientos sobre la simple observancia exterior de la ley. Que los sentimientos debían acompañar esa observancia, era ya evidente según la enseñanza del Antiguo Testamento y de los judeocristianos. Lo que a él le importaba era evidenciar el gran contraste: por un lado, la observancia de la ley mosaica observada por el hombre apoyado en sus solas fuerzas; por otro, la incorporación a Cristo redentor y el cumplimiento, en virtud de la crucifixión, de la perfecta ley de Cristo. Según san Pablo, lo fundamental no es el cumplimiento de la ley, sino

la *incorporación a Cristo crucificado.* El cumplimiento vendrá después como fruto.

Partiendo de la cruz de Cristo es como san Pablo llega a pronunciar un «no» respecto de la ley, mas no considerada como tal ley, sino como una economía de salvación, en la cual el hombre pudiera descansar confiado. Si la ley se bastara para dar la salvación, «en vano habría muerto Cristo» (Gal 2, 21).

El que, después de la muerte de Cristo, quisiera imponer a los paganos la ley veterotestamentaria con todos sus ritos y normas legales, cuya razón de ser estaba en orientar hacia Cristo, mostraría que aprecia más la ley tomada en sí misma (sin su íntima relación con Cristo) que la redención obrada por la cruz. Nótese que san Pablo no habla sólo de las partes derogadas de la ley veterotestamentaria, sino, en general, de la «ley» en el sentido de economía de salvación: ya no es posible encontrar en ella al verdadero maestro y salvador.

2) *La cruz es el verdadero cumplimiento de la ley.* El fin de la ley, que es la perfecta obediencia a Dios y la cumplida caridad con el prójimo (cf. Rom *8, 34*; Phil *2, 5*), se ha conseguido por el acto de obediencia y amor de Cristo en la cruz, por el que tributó al Padre todo honor, y dio a los discípulos, mediante el Espíritu Santo, la fuerza y el ejemplo de la perfecta obediencia a la ley. Sólo por la fe en Cristo y la fuerza que emana de su cruz se puede llegar a una obediencia de nuevo cuño (cf. Rom 6, 11), animada por el soplo de la caridad. Es, pues, un pecado contra la ley, y mucho más contra la cruz de Cristo, el pretender alcanzar el fin que aquélla se propone *sin confiar en la gracia de la redención.*

3) *La cruz de Cristo es un «sí» dado a la sentencia de la ley* (Gal 2, 19; 3, 13; 2 Cor 5, 21). La condenación del pecado por la ley ha quedado corroborada de la manera más inaudita en la cruz (Rom 5, 6ss). La maldición de la ley, que irremisiblemente alcanza a cada uno de sus transgresores, ha quedado, en principio, abolida en la cruz, al atraer Cristo sobre sí esa maldición, para salvar a los transgresores que se convierten a Él.

4) *La ley es buena en sí* (1 Tim 1, 8). «*La ley es santa y su precepto santo, justo y bueno*» (Rom 7, 12). Pues la ley en definitiva no es otra cosa que la buena y santa voluntad de Dios. Mientras para los rabinos la importancia de la ley está en el cumplimiento por parte del hombre, san Pablo y en general toda

la Escritura consideran ante todo la ley *como revelación viviente y gratuita de la voluntad de Dios.*

Consiguientemente, san Pablo entiende por ley no sólo el Pentateuco — el gran código legal del pueblo de la alianza —, como sucede en varios pasajes, sino sobre todo la voluntad de Dios en general, tal como está promulgada en la Sagrada Escritura, tal como está grabada en el corazón de los paganos y tal como fue proclamada definitivamente en Cristo. El sentido que Pablo da a la palabra ley puede y debe comprenderse por el contexto.

Pablo considera siempre la conexión entre la ley, como exigencia de la voluntad divina, y la graciosa voluntad de Dios. La ley, rectamente comprendida, aparece como una auténtica expresión de la gracia y del amor de Dios. Es expresión del vínculo del amor. Precisamente por esto combate san Pablo aquella «economía» de la ley falsamente comprendida que lleva al hombre a colocar su cumplimiento legal por sobre el orden de la redención, en el que se derrama la graciosa caridad de Dios.

5) *La ley debe ser observada y cumplida.* No someterse a la ley equivale a ponerse en «*enemistad con Dios*» (Rom *8, 7*). Lo que naturalmente valía también para la ley cultual y civil veterotestamentaria, mientras estuvo en vigor.

Contra la orgullosa ciencia de los fariseos, «especialistas en la ley», proclama san Pablo: «Lo decisivo no es el estudio o el conocimiento teórico de la ley, sino el cumplimiento de la voluntad de Dios en ella manifestada» (cf. Rom 2, 13). Mas el serio cumplimiento de la ley no ha de hacer olvidar nunca que el último fundamento de la salvación no está en ella ni en su observancia, sino en la cruz de Cristo.

6) *La ley, con sus prohibiciones, quiere precaver contra el pecado* (Rom 7, 12ss). También *revela la ley la esencia propia del pecado, que es una insurrección contra la voluntad conocida de Dios* (Rom 7). Con la revelación clara y positiva de la voluntad de Dios, en su carácter de voluntad amorosa y generosa, queda manifiesta, con toda su gravedad, la malicia propia de la falta de moral (Rom 3, 20); razón por la cual el pecado implica mayor responsabilidad (Rom 4, 15; 5, 14). El pecado de Adán y el del pueblo que está bajo la ley es digno de muy otro castigo que el de una humanidad que vive privada de la revelación positiva de la voluntad de Dios, aunque todos los hombres lleven la ley escrita en sus corazones. Así, la ley que estaba destinada a precaver contra el pecado, a causa de la maldad de los hom-

bres, ha acrecentado los pecados, haciendo subir el número de las *transgresiones* (Rom 5, 20; 7, 5ss).

7) *Mas este aumento de los pecados no lo causa la ley por sí, puesto que es buena.* La debilidad de la ley proviene de la condición pecadora, «carnal» del hombre, *dià tes sarkós* (Rom 8, 3; cf. 7, 5ss). Así, la ley causa la muerte del hombre irredento (1 Cor 15, 56). La ley sin la gracia se convierte en una fuerza mortífera. Huelga decir que esto no se aplica a la nueva ley, que es de suyo expresión de la gracia.

Aunque el aumento de las transgresiones no fue el fin interno de la ley, *quiso Dios conducir al hombre al conocimiento de la necesidad de la redención, mediante el conflicto producido entre la ley y su estado pecador.* Puesto que, a consecuencia de la condición pecadora del hombre, ninguno puede observar la ley en su totalidad, deberá ésta causar por lo menos este efecto provechoso. Al contrario de los fariseos, san Pablo considera la ley como un todo. No existe ninguna compensación entre preceptos cumplidos e incumplidos: es toda la ley la que pide cumplimiento. Aunque no se quebrante sino un precepto, su transgresor lo es, en principio, de toda la ley, o sea de toda la voluntad de Dios (Gal 3, 10). Pero al mismo tiempo esto excluye la posibilidad de poder esperar la salvación de la ley. Con la ley sola, sin la gracia de Dios, sin la cruz de Cristo, todos estarían perdidos, puesto que con sus fuerzas «carnales» nadie podría cumplir la ley en toda su integridad. Este juicio vale mucho más para quien, ante la cruz, sólo quiera justificarse por la ley (Gal 3, 12).

Así, por la ley «encerró Dios a todos los hombres bajo el pecado» (Gal 3, 22; Rom 3, 9) *para que esperaran la salvación sólo de la cruz.* Puesto que con una transgresión de la ley se descubre el hombre a sí mismo como pecador, y puesto que esta sentencia no puede revocarse por ningún cumplimiento ulterior de la ley, síguese que es la misma ley la que impide al pecador esperar su salvación de ella sola. *Así es como la ley, con este su terrible oficio de reveladora de la condición pecadora del hombre, lo encamina hacia Cristo. Es ella «el pedagogo hacia Cristo»* (Gal 3, 24).

8) Puesto que *la ley* entera del Antiguo Testamento, en todos sus aspectos — como ley cultual, judicial y moral, y como pacto —, encaminaba a la gracia de Cristo, después de la venida del Señor *ha de considerarse únicamente en su relación con Él y medirse a partir de su muerte en la cruz.*

El cristiano ya redimido debe saber, pues, lleno de gratitud, que no se encuentra ya bajo el régimen de la ley (Rom 6, 14), sino dentro de la economía de la gracia (Rom ibid.).

El amor y la gracia de Cristo le dictan al cristiano lo que aún debe observar de la *abrogada ley veterotestamentaria.* Siempre que deseche la falsa confianza en una ley caduca (como lo es la ley del culto y la cívico-judicial), debe estar dispuesto, como san Pablo, precisamente en virtud de la gracia de Cristo, a soportar el peso de la ley (o sea, de las costumbres introducidas por ella), cuando ello contribuye a «ganar a los judíos para Cristo» (1 Cor 9, 20). Mas la verdadera ley que a esto le obliga es la ley de la caridad de Cristo, la «ley del espíritu», que nos exige «fructificar para Dios» (Rom 7, 4).

2) *La esencia de la «nueva ley»*

El deber de toda la teología moral es exponer las características esenciales y el contenido específico de la ley neotestamentaria. Algo se dijo ya en el capítulo primero sobre la norma moral acerca de lo que es característico del cristianismo. Aquí sólo recogeremos los rasgos más salientes según sus expresiones bíblicas.

1) *«Ley de Cristo»* (Gal 6, 2). Cristo es ya el blanco al que apuntaba la ley veterotestamentaria (Rom 10, 4; Gal 3, 24), del mismo modo que es Él quien, como Verbo personal del Padre, adoctrina a los paganos con la ley natural. Cristo es el legislador propiamente dicho de la nueva alianza por su pasión redentora, por su resurrección y sobre todo por el *envío del Espíritu Santo. Su «nueva ley» la promulgó Cristo exteriormente por las inauditas obras de su amor redentor,* el cual introduce en la ley la nueva norma suprema (cf. Ioh 13, 12; 15, 12ss), y *por su palabra, de inigualable autoridad.* Corroboró lo exigido por los diez mandamientos (parte prohibitiva, que es como la línea que señala el «peligro de muerte»), y prestó la autorizada expresión de su palabra al íntimo impulso de la «ley del Espíritu», sobre todo en el sermón de la montaña (Mt 5s), en su oración sacerdotal y en el discurso de despedida (Ioh 13, 31—17, 26). Esta ley, en su más íntima esencia, no es una mera valla, ni una voluntad impuesta desde fuera, sino una pulsación interior de la gracia del Espíritu Santo, blanco supremo de la perfección; *por ello, Cristo debe ser llamado el legislador, y con*

mucha mayor razón que Moisés[13]. Por su realeza humanodivina Jesús es, a un mismo tiempo, *el que promulga* la voluntad amorosa del Padre y *el que recibe* nuestra obediencia.

Toda nuestra relación con la ley debe ser considerada a partir de Cristo. Lo esencial para el discípulo de Cristo es que éste no impone sus órdenes sólo desde fuera, como la ley humana y la mosaica, en cuanto ésta es ley «escrita» (cf. 2 Cor 3, 6s), sino sobre todo desde dentro, a través de la incorporación viviente en Él. Así, el cristiano que vive en gracia es todo lo contrario de un hombre «sin ley» *(ánomos),* aunque *no esté bajo la ley (hypò nómon),* ni bajo la antigua de Moisés ni, en general, bajo *ninguna ley que sea sólo coacción exterior;* pues vive «*dentro de la ley de Cristo*», *énnomos Khristu,* lo que quiere decir que *recibe su ley desde dentro, en virtud de su incorporación en Cristo; Cristo mismo es su ley, en la que es recibido por gracia del Espíritu Santo* (1 Cor 9, 20s; cf. Rom 6, 14).

Con esto queda dicho claramente que *la esencia del seguimiento e imitación de Cristo* no puede ser un remedo puramente exterior, ni una relación externa con Cristo, sino *una vida en Cristo, que dimana de la íntima unión con Él en la gracia.*

2) «*La ley escrita en la mente y el corazón*» (Hebr 8, 10; Ier 31, 33). Lo más esencial en la «nueva ley» es la renovación de los sentimientos y de lo más recóndito del corazón del hombre por la gracia del Espíritu Santo. «La antigua alianza fue escrita en un libro y proclamada con la aspersión de sangre (Hebr 9); es, por tanto, una alianza de letras. La nueva es alianza en el Espíritu Santo, por el que la caridad se derrama en nuestro corazón (Rom 5). Por eso *la nueva alianza es el Espíritu Santo, siendo Él quien obra en nosotros la caridad, que es el cumplimiento perfecto de la ley*»[14]. «*El Nuevo Testamento consiste en la infusión del Espíritu Santo que instruye desde el interior...* Y por eso dice: Escribiré mis leyes en su mente. Y emplea el plural para significar los diversos preceptos y consejos. Inclina también los afectos a realizar las buenas obras, y por eso dice: "y las escribiré en sus corazones" *(superscribam),* esto es, que además del conocimiento, les imprimiré la caridad... La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones»[15].

3) «*La ley del Espíritu de vida, en Jesucristo*» (Rom 8, 2).

13. Trid. sessio 6 can. 21. Dz 831.
14 SANTO TOMÁS, *In 2 ad Cor.* 3, lect. 2
15. SANTO TOMÁS, *In ad Hebr.* 8, lect. 2, in fine.

Santo Tomás, como fiel intérprete de san Pablo, afirma que la nueva ley sólo «secundariamente» consiste en proponer, «de palabra o por escrito, lo que el cristiano ha de hacer o ha de creer». «*Lo esencial en la ley del Nuevo Testamento,* aquello en que radica toda su fuerza, *es la gracia del Espíritu Santo,* que se concede por la fe en Cristo. Y por esto la nueva ley es principalmente la gracia del Espíritu Santo». Lo que la ley contiene, además, en palabras y escritura, «dispone a la gracia del Espíritu Santo y al recto uso de esta misma gracia»[16]. «*¿Qué otra cosa son las leyes de Dios,* esas leyes que Él mismo ha escrito en el corazón, *sino la gracia del Espíritu Santo,* por cuya presencia se derrama en nuestros corazones la caridad, que es la perfección de la ley?»[17].

Puesto que fundamentalmente la nueva ley es el mismo Espíritu Santo, es esencialmente una «ley vital», una ley que *infunde vida.* La ley veterotestamentaria, por cuanto ley escrita con caracteres materiales, era ley muerta, carente de la fuerza del Espíritu Santo, que en el AT aún no se comunicaba con tanta abundancia, y cuando lo hacía era sólo con vistas a la nueva ley. Así es como la antigua podía obrar como una «ley mortífera», a consecuencia de la fuerza mortífera del pecado *(hamartia, sarx),* y de su carácter profundamente negativo (como indicador de la línea de «peligro de muerte»). La nueva ley, por el contrario, es esencialmente una ley de vida, íntima palpitación e impulso de la nueva vida hacia un crecimiento siempre mayor.

Es una *ley «en Jesucristo»*; puesto que el Espíritu Santo es el don de Cristo, ascendido al cielo, *don que indica nuestra viviente incorporación en Cristo.* «La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2). Por la muerte redentora de Cristo, que soportó la pena por nuestros pecados, la ley exterior perdió su peligrosidad y su impotencia, pues como fruto de la redención hemos recibido el Espíritu Santo, que destruye nuestro estado de caída en el pecado *(sarx),* precisamente por nuestra incorporación a Cristo (Rom 8, 35). Por lo mismo no estamos ya bajo el régimen o imperio del pecado, ni de la ley dada en razón del pecado, sino bajo el suave imperio de la gracia (Rom 6, 14). «Del imperio de la ley pasamos bajo el imperio de gracia de

16. ST I-II, q. 106 a. 1.
17. SAN AGUSTÍN, *De Spiritu et littera,* cap. XXI, PL 44, 222.

Cristo, que resucitó de entre los muertos, para que fructifiquemos para Dios» (Rom 7, 4). Mas por cuanto el «eón» del pecado y el imperio de la ley trabaja aún en nosotros y quiere esclavizarnos, es siempre posible que caigamos otra vez bajo su dominio y el de la ley. El que, falto de sentimientos filiales, no sigue la voz interior, las luces e invitaciones del Espíritu Santo, y cumple la ley con sumisión fingida y servil, ése está aún «bajo el dominio del pecado», puesto que su voluntad se inclina a querer lo que es contrario a la ley. La gracia derroca este dominio y lleva al cumplimiento de la ley, no como quien se doblega a la fuerza, sino con entera libertad: «que no somos hijos de la esclava sino de la libre, por la libertad que nos ha dado Cristo» (Gal 4, 31)[18].

Por la gracia de los sacramentos de la nueva alianza, escapa el cristiano al dominio del pecado y de la ley puramente exterior. *Mas el hombre carnal y el espiritual continúan en recíproca guerra* (Gal 5, 17). *Por eso el Evangelio que anuncia a los hijos de Dios su liberación del dominio de la ley, es una viva amonestación a huir las obras de la carne* (σάρξ). Sólo «*si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley*» (Gal 5, 18). Pues «*contra los frutos del Espíritu: caridad, gozo, paz, longanimidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza, no hay ley*» (Gal 5, 22s). *Contra los apetitos del hombre viejo y carnal obran aún las amenazas y negaciones de la ley prohibitiva.* Mas los «frutos del Espíritu», que son el sello de la verdadera libertad de los hijos de Dios, no los produce la mera sumisión impuesta por la ley general prohibitiva, sino *la que infunde la docilidad filial al Espíritu Santo.*

De ahí que sea un *grave peligro* para la moralidad cristiana, que es vida según la «ley de la gracia», *el que el cristiano se oriente en un sentido puramente «jurídico» y «legalista», de conformidad exterior a las leyes prohibitivas generales*, y alegando la inexistencia de una ley general, pretenda mantenerse «libre» frente a la moción interior de la gracia, es decir, intente resistir a ella. Así es como se defiende el «viejo principio carnal». La plenitud de una vida según la «ley de la gracia» no choca contra ninguna ley prohibitiva, pues tal vida, aunque esté regida por las limitaciones legales y nunca pueda traspasarlas, cubre un campo mucho más amplio que el que cae bajo la

18 Santo Tomás, *Comm. in Ad Rom.* 6, lect. 3.

regulación de la ley exterior. «El mero legalismo termina siempre en minimalismo... La progresiva reglamentación legal de los actos religiosos y profanos ha concentrado todas las fuerzas morales dentro de los límites negativos y prohibitivos de la ley... Mas con esto ya no puede realizarse el juicio propiamente de conciencia ni alcanzarse el cumplimiento pleno de la ley bajo el impulso del amor... La *llamada del amor:* he ahí la palabra propia y decisiva»[19].

La nueva ley, siendo «ley de gracia», nos prohíbe colocar en primera línea lo ético, o sea lo mandado, y considerar la gracia como algo secundario, o como simple medio que ayuda a cumplir la ley. El orden no es: «ley y gracia», sino: «*gracia y ley*». *Lo primero es «estar en Cristo» por la gracia merced al Espíritu Santo;* lo segundo, las obras cuya ejecución nos inspire la gracia; nuestro deber y nuestra libre colaboración con la gracia viene sólo en tercer lugar. La gracia es más que «ley» o reclamo. Mas *la ley cristiana es expresión y reclamo de la gracia.* Los que «están en Cristo» ven en la voluntad de Dios, manifestada ora por la ley exterior, ora por los estímulos internos, ante todo sus *intenciones amorosas*, y en sus obligaciones, ante todo, *una prueba de amor.*

Importa que el verdadero cristiano cobre una conciencia cada vez más clara de este hecho. Su vida moral no se debilitará por ello, sino que se hará más profunda y más gozosa. Pues nada tiene un efecto tan liberador y bienhechor como el amor.

Si lo primordial es el amor y la gracia de Dios, entonces las exigencias de la gracia interior y la llamada exterior del amor (la ley externa) se hacen más apremiantes. De este modo el campo de la moralidad se aleja cada vez más del vallado o límite exterior marcado por los mandamientos prohibitivos, para acercarse a la cumbre señalada en el sermón de la montaña, al precepto de la progresiva perfección. *El campo propio de la moral cristiana es la formación de Cristo en nosotros.* «Los diez mandamientos protegen la periferia del campo en el que Cristo quiere tomar forma»[20].

4) «*La ley perfecta de la libertad*» (Iac 1, 25; 2, 12). La nueva ley es «*la ley perfecta*» por ser la ley de la gracia del Espíritu Santo, por haber sido puesta por Cristo, revelación

19 G Siewerth, *Von der Bildung des Gewissens,* «Herder-Korrespondenz» 6 (1952) 188ss
20 G Ermecke, «Theol Quart» 131 (1951) 411

perfecta del Padre para nosotros, y porque su contenido no es ya susceptible de un nuevo perfeccionamiento. El cristiano puede ganar un conocimiento cada vez más claro de ella, a medida que abraza mejor esta «regia ley» (Iac 2, 8). Mas sólo puede conocerla mediante la fiel sumisión a la enseñanza y dirección de la Iglesia, esposa del Espíritu Santo. Alejarse de la Iglesia equivale a alejarse de la «ley de la fe» (Rom 3, 27), de la fuente íntima de la fe y del blanco a que ésta apunta, que es la unidad en el amor.

Al llamar, con Santiago, «ley perfecta» a la «ley de Cristo», debemos hacerlo con plena conciencia de que lo que en ella menos importa es precisamente lo que en la ley humana constituye un rasgo esencial, o sea la *delimitación exterior,* la clara *determinación de una exigencia mínima* que todos pueden cumplir por igual, por la *imposición desde fuera.* La «ley perfecta» de la nueva alianza tiene, sin duda, su delimitación general y primaria en las prohibiciones del decálogo; pero no consiste propiamente en esto. *Siendo la ley de la perfección, su esencia consiste en señalarnos nuestro fin más elevado, el regio precepto de la perfecta caridad.* Quedarse atrás conscientemente, es hacerse merecedor de la condena de esta ley, que todo lo abarca (Iac 2, 9). Esta ley *fue también promulgada exteriormente por la palabra y las obras de amor de Cristo, pero su promulgación más esencial es la que se realiza interiormente por la gracia del Espíritu.*

La ley de Cristo es «*ley de libertad*» (Iac 2, 12), porque es «*ley de amor*» (cf. Gal 6, 2), porque es la «ley de la fe», y como tal esencialmente don del amor de Dios y energía para obrar en el amor (Gal 5, 6). Y donde se da amor por amor, donde el obrar es movido por la fuerza interior del amor, allí existe la más alta libertad interior. La gracia y el amor en el Espíritu Santo unen perfectamente la voluntad humana con la de Cristo. Así pudo santa Teresa de Lisieux acuñar la clásica expresión de la ley y la libertad: «Hago siempre mi querer», precisamente porque el verdadero cristiano, que vive en la «ley de la libertad», tiene un solo querer con Cristo.

Aun las *prescripciones exteriores* de la nueva ley no son un menoscabo, sino una *protección de la libertad interior.* Aun desde el punto de vista natural, se aplican a la ley moral estas palabras de León XIII: «...la razón de ser necesaria al hombre la ley ha de buscarse primera y radicalmente en el mismo libre albedrío, esto es, en que nuestras voluntades no discrepen de la recta razón. Y nada puede decirse ni pensarse más perverso y

absurdo que la afirmación de que el hombre, porque naturalmente es libre, se halla exento de dicha ley; si así fuera, se seguiría que para la libertad es necesario el no ajustarse a la razón...» [21].

Así pues, la ley interior de la fe y de la gracia trae consigo también prescripciones exteriores, ya en razón del mínimo exigido por la parte prohibitiva, ya por el *summum* del «precepto regio» (Iac 2, 8) del amor, proclamado en el sermón de la montaña. Así como las normas penetran hasta lo íntimo del alma mediante la razón (prudencia, conciencia), así también las prescripciones externas del Evangelio o de la Iglesia consiguen penetrar hasta lo íntimo del ser, mediante la gracia excitante e iluminadora del Espíritu Santo, derramada en el interior para socorro de la libertad.

> Lo que produce propiamente la libertad de los hijos de Dios es la gracia del Espíritu Santo. Lo que la preserva es la docilidad y sumisión al único maestro y Señor, a Cristo, que nos adoctrina exteriormente por su palabra, por su ejemplo y por su Iglesia, e interiormente por el Espíritu de verdad.

Está reñido con esta «ley perfecta de la libertad» el no someterse plenamente a la moción interna de la gracia para aferrarse, conforme al espíritu de la esclavitud antigua, a la letra exterior del mínimo, resistiendo así al llamamiento y a las exigencias interiores de la gracia.

Lo que hace que la nueva ley sea ley de libertad no es, pues, el que sus prescripciones legales sean relativamente poco numerosas, en comparación con las de la antigua. Es cierto, sin embargo, que la multiplicación innecesaria de los preceptos generales constituye un peligro para el espíritu de verdadera libertad, que debe probarse con el cumplimiento de la nueva ley entera, con el libre arrojo que le es esencial y según las necesidades del momento. Grandes santos que con toda libertad han abrazado y cumplido fielmente las más minuciosas y estrictas reglas religiosas, nos previenen seriamente contra el establecimiento de excesivas reglamentaciones legales [22].

Indudablemente la nueva ley exige, como lo nota santo To-

21. Enc. *Libertas* ASS 20 (1887), pág. 597. CEO, pág. 70, n.º 8.
22. San Bernardo, *De consideratione,* PL 182, 752s; santo Tomás, ST I-II, q. 107 a. 4, con la cita de san Agustín, *Epist.* 55, PL 33 200.

más, una perfección mucho más elevada que el AT. Mas precisamente el desarrollo del espíritu de libertad, que atiende a lo bueno o a lo mejor en toda circunstancia, exige del legislador humano una *sabia discreción* para no dictar sino las leyes realmente necesarias y adaptadas a las exigencias de los tiempos [23].

Si todos los cristianos estuvieran animados por el espíritu de la «ley perfecta de la libertad», muchas de las barreras y de las amenazas impuestas por las leyes serían superfluas. Buena parte de las leyes civiles y eclesiásticas han sido dictadas sólo «por razón del pecado», a causa de la perversión del «hombre viejo». Por eso no cohíben al que sabe someterse libremente a la ley del amor, como hijo del Dios omnipotente.

> Sólo puede hablar con derecho y verdad de la libertad de los hijos de Dios y de todo lo que aquélla incluye, aquel que ha declarado guerra sin cuartel a las «obras de la carne», el que de veras está pronto a vivir «conforme al espíritu» (cf. Gal 5, 13; 1 Petr 2, 16). Con este espíritu se nos da esta libertad, nuevo ser que impone nuevos deberes.

G. Söhngen, *La ley y el evangelio,* Herder, Barcelona 1966.
P. Bläser M. S. C., *Das Gesetz bei Paulus,* en «Neutestamentliche Adhandlungen» XIX 1-2, Munster 1941.
—, *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus,* en *Festschrift für Meinertz,* Munster 1951, 114-121.
L. Cerfaux, *La théologie de la grâce selon saint Paul,* «La Vie Spirituelle» 83 (1950) 5-19.
St. Lyonnet S. I., *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit,* Roma 1954.
A. M. di Monda, *La legge nouva della libertà secondo S. Thomaso,* Nápoles 1954.
B. Häring, *Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie,* en *Moralprobleme im Umbruch der Zeit,* Munich 1957, 133-152.
G. Salet, *La loi dans nos cœurs,* en «Nouv. Rev. Theol.» 79 (1957) 449-462; 561-578.
W. Brandt, *Freiheit im Neuen Testament,* Munich 1932.
C. K. Dodd, *Gospel and Law. The relation of Faith and Etics in early Christianity,* Nueva York (Columbia University Press) 1951.
V. Hasler, *Gesetz und Evangelium in der Alten Kirche bis Origenes,* Zurich 1953.

23. Hemos de señalar una vez más que el probabilismo, en su lucha contra la obligatoriedad de las leyes dudosas, no proviene de cierta pereza moral, sino que está al servicio de la «ley perfecta de la libertad». Dígase lo mismo de la doctrina clásica sobre las «obras de supererogación». En ella se exhorta a los directores espirituales a no imponer *desde fuera* más de lo necesario, para poder, así, guiar al cristiano hacia la gracia especial.

H. Schlier, *Der Galaterbrief,* Gottinga [11]1951.
M. Goguel, *Le paulinisme, théologie de la liberté,* «Rev. Théol. Phil.» 3.ª ser. 31 (1951) 157-180.
R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Friburgo de Brisgovia [2]1949.
F. X. Linsenmann, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit,* «Theol. Quartalschr.» 53 (1871) 64-114; 221-272; 54 (1872) 3-49; 193-245.
A. Auer, *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Mensch und Gott bei F. X. Linsenmann,* en *Festchrift für Th. Steinbüchel,* Dusseldorf 1948, 246-263.
J. Kopf, *La loi indispensable pédagogue,* «Vie Spirituelle», Supplément 4 (1951) 185-200.
M. E. Boismard, *La loi et l'Esprit,* «Lumière et Vie», t. 21 (1955) 65-81.
W. A. van Roo S. I., *Law of Spirit and Written Law in the Spirituality of St. Ignatius,* «Gregorianum» 37 (1956) 417-443.
M. Schmaus, *Kirche und Freiheit,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 8 (1957) 81-92.
J. Pascher, *Vom Gesetz zur Freiheit,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 10 (1959) 1-6.
H. Spaemann, «*Feuer auf die Erde werfen*», Friburgo de Brisgovia 1961.

3) *La función de la ley exterior en la ética protestante y en la católica*

Dentro de la teología protestante existen, desde los tiempos de la reforma, notables divergencias en la manera de entender la ley exterior y la función que desempeña. Pero el postulado de la teología católica, que en la ley exterior ve ante todo un amaestramiento para comprender rectamente la ley interior de la libertad y del amor, es ignorado de casi todos los autores protestantes.

(1) Según los reformadores, la «primera función» de la ley (el *usus proprius, primus, theologicus*) es el de *acusador.* «La ley es siempre un acusador» *(lex est semper accusans).* La primera intención de Dios al dictar la ley, y por lo mismo la primera función de ésta, es citarnos al banquillo de los acusados humillarnos, lanzarnos a la desesperación o movernos a la perfecta confianza en Cristo (la fe fiducial). La ley tiene por finalidad lanzar al hombre al naufragio para que aprenda a aferrarse sólo a Cristo. Según la mayoría de los protestantes, éste es el carácter no sólo de la ley veterotestamentaria y no sólo el de los preceptos negativos, sino también y en medida aún mayor el del sermón de la montaña, que nos acusa más inexorablemente que el decálogo.

(2) En cuanto al *usus tertius,* o sea a la cuestión de si la ley tiene también esencialmente *la función de instruir* al justificado,

es asunto aún debatido. Apenas si se encontrará un teólogo protestante que piense que la ley exterior es, *ante todo,* expresión de la ley interior y regla para la recta inteligencia de la manuducción interna por la gracia del Espíritu Santo.

Según la común concepción católica, la función propia y primordial de la ley es señalar el verdadero sentido de lo que exige la voluntad amorosa de Dios. En la mente de Dios la ley exterior, *por su esencial coherencia con la ley interna de la vida cristiana,* está destinada a ser guía del hombre. Claro es que la ley acusa y condena al hombre en la medida en que éste es aún «carnal», y lo induce a una falsa justicia legal, o también, por la multiplicación de las caídas, pone en evidencia su condición pecadora. Así la tradición católica reconoce también la «función teológica» de la ley, en cuanto pretende darle al hombre conciencia de su condición de pecador y de la necesidad de la redención. «Se estableció la ley para que se buscase la gracia: Se dio la gracia para que se cumpliese la ley»[24].

Para el pecador, para quien no quiere entender la graciosa voluntad divina de amor, los términos exigentes y amenazadores de la ley son, ante todo, acusación, humillación, desenmascaramiento. Pero como no puede escapar a las exigencias de la voluntad de Dios, que le persigue con la ley, difícil le será, en virtud de la divina gracia, cerrarse a la misericordia que le es ofrecida en Cristo. Así, la ley exterior es siempre, según la benigna intención de Dios, el pedagogo que conduce a Cristo.

Además, mientras el hombre, justificado y todo, sienta la seducción del «viejo Adán», la ley será una perpetua amonestación a la humildad. Precisamente el precepto de la perfección formulado en el sermón de la montaña le señala con creciente claridad que aún le queda largo camino para llegar al cumplimiento perfecto de la «ley perfecta de la libertad». *Así se convierte la ley en perpetua amonestación a la humildad y a la oración,* para obtener el divino auxilio, para no perder la gracia y la ley de la libertad.

Es característico de la actitud protestante respecto de la ley exterior, además del temor al legalismo, el tomar como punto de partida el hecho de que el hombre sea un pecador.

La teología católica considera primordial y esencialmente al bautizado desde el punto de vista de la *realidad y eficacia de la gracia divina;* no lo trata, pues, como si a un mismo tiempo y en un mismo grado fuera «justo y pecador» *(peccator simul et iustus),* como hace el protestantismo. Cierto es que hasta los más grandes santos se reconocieron pecadores, y conviene que todo cristiano tenga conciencia del peligro de pecar que, dentro de sí, le acecha. Mas lo que afirma la doctrina católica es que, en el alma del justificado, el pecado no cala tan hondo como la gracia en el alma del hijo de Dios. De ahí que el primer aspecto

24. San Agustín, *De Spiritu et litt.,* cap. 19, PL 44, 221.

en que debemos considerar el significado de la ley exterior para el hijo de Dios, sea su función docente, que nos introduce en el recto uso de la gracia interior[25].

La doctrina protestante acerca de la función teológica de la ley, la comprendemos desde el punto de vista de la realización histórica de la salvación, que sólo mira a la necesidad de redención en que estaba la humanidad, y al peligro de un falso legalismo implícito en el judaísmo. Esta concepción de la ley es también recogida por la teología católica, sólo que ésta, además de invertir el orden de las funciones, entiende de un modo esencialmente positivo la significación de la ley exterior para el cumplimiento del quehacer cristiano.

(3) La consecuente consideración de la ley exterior, partiendo de la ley interna del amor, preserva a la teología moral católica de convertir la ley revelada en una simple reglamentación jurídica, como en gran parte hace la ética protestante al cargar el acento sobre la *función subsidiaria* de la ley *(usus politicus).* Se da entre los reformistas una actitud por demás curiosa que, si por una parte remite totalmente al cristiano a la «ley de la libertad», eximiéndolo de toda consigna directa de la ley exterior revelada, por otra parte lo somete de una manera tan estricta al derecho humano positivo, que frente a él no permite que el derecho natural haga valer la menor excepción. Con esto queda rota la unidad esencial que existe entre la ley de la naturaleza y de la gracia por un lado, y la ley positiva divina por otro. Existe sólo una ley divina interior totalmente desconectada de la «función politicocivil» de la ley revelada. En otros términos: la teología protestante no acaba de comprender que la ley revelada es expresión inmediata de la ley interior de la gracia; y por lo mismo al no conseguir interiorizarla, la convierte en manos del poder civil en una función tanto más fuertemente «legalista» y laicizada.

Es tarea importante de la teología moral católica el presentar la verdadera significación de la ley humana a la luz de la ley natural y sobrenatural. Si la moralidad pública no está animada por la nueva ley de la gracia del Espíritu Santo, por la ley interior de los hijos de Dios, se reducirá a un simple legalismo superficial y sin vida.

Hay una profunda diferencia entre protestantes y católicos referente a la manera de comprender la ley revelada: Según la enseñanza católica, *la ley revelada, expresión del orden natural y sobrenatural del ser, tiene un valor universal y que no sufre*

25. Cf. santo Tomás, ST I-II, q. 106 a. 1.

excepciones; los derechos y leyes puramente positivas, por el contrario, tienen una gran flexibilidad y variabilidad, siempre, empero, dejando a salvo la inmutabilidad de la ley esencial.

La ética protestante no concede, por lo común, valor universal y sin excepción a las leyes divinas, ni aun al decálogo, y en cambio reconoce un valor mucho más firme a las leyes humanas, contra las cuales no prevé apelación legal posible.

(4) Entre otras razones, el deber de lealtad para con nuestros hermanos protestantes nos prohíbe silenciar que, en los últimos siglos y dentro de la moral católica, hubo que luchar, y aún hay que hacerlo, contra los peligros propios de una *falsa ética legalista.* He aquí sus formas más importantes:

1.º El diálogo amoroso con la persona del divino legislador puede quedar en plano muy secundario, de modo que el cristiano a veces tenga la impresión de que se encuentra no frente a la amorosa voluntad de un Dios vivo y vivificante, sino principalmente ante una ley impersonal, ante un código legal sin vida.

2.º La forma como se expone la doctrina da a veces la impresión de que ha sido algo olvidada la primacía del don sobre el deber, la de la gracia sobre el esfuerzo humano.

3.º No se ha prestado siempre la debida atención al fundamento que las leyes escritas tienen en el ser —orden de la creación y de la redención—, ni a la íntima compenetración de la ley objetiva con los sentimientos. En la época del positivismo del derecho aflora aquí y allá en los manuales de moral católica una extraña preeminencia de las simples leyes positivas sobre la «ley escrita en la mente y el corazón».

4.º El compendio de todos los preceptos y leyes es el gran mandamiento del amor; indudablemente nunca se llegó a negarlo; pero en la exposición de la doctrina aparece muy poco en muchos casos.

5.º En los manuales de teología moral, aunque las circunstancias impusieran una separación entre moral para uso de confesores y ascética, hubiera debido ponerse más de relieve que la auténtica riqueza de la vida cristiana se conseguía superando la ley general, escrita para todos, y claro está, no quedándose clavado en el ínfimo borde, ni tampoco en ofrecimientos de poco valor. Pero téngase bien en cuenta que éstos no son peligros típicamente «católicos», sino constantes tentaciones que ofrece la presión del espíritu reinante. En la doctrina católica y en la liturgia y no poco en la vida de los santos tenemos las fuerzas decisivas opuestas al mal.

E. SCHLINK, *Gesetz und Evangelium,* Munich 1937.
CHR. BUGGE, *Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde,* «Zeitschr. f. nt. Wiss.» 4 (1903), 89-110.
—, *Das Gesetz und Christus im Evangelium. Zur Revision der kirchlichen Lehre «de evangelio et lege»,* Oslo 1903.
A. DE QUERVAIN, *Gesetz und Freiheit,* Stuttgart 1930.
GUTBROD y KLEINKNECHT, «*Nómos*», KITTEL, *Theol. Wörterb. z. NT.* IV, 1016-1084.

H. MATTHES, *Theologische Ethik als Geistesethik. Die Dynamik des Hl. Geistes zur Überwindung des «Impossibile legis»,* «Zeitschrift für syst. Theologie» 16 (1939) 68-131.
E. FUCHS, *Die Freiheit des Glaubens. Römer 5-8 ausgelegt,* Munich 1949.
E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch,* 1937, 150 ss; 532 ss.
W. ELERT, *Das christliche Ethos,* Tubinga 1949, 89 ss, 387 ss.
H. THIELICKE, *Theologische Ethik,* I, Tubinga 1952, 154-238.
H. D. WENDLAND, *Das Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen,* «Theol. Literaturz.» 77 (1952) col. 457-470.
P. ALTHAUS, *Gebot und Gesetz,* Gutersloh 1952.
W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem der tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese,* Gottinga ²1956.
W. GEPPERT, *Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem des «tertius usus legis»,* «Evangelische Kirchenzeitung» 9 (1955), 387-393.
K. BARTH, *Evangelium und Gesetz,* Munich 1956.
L. HAIKOLA, *Usus legis,* Upsala-Wiesbaden 1958.
A. SIRALA, *Gottes Gebot bei Martin Luther,* Helsinki-Stuttgart 1956.
G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulus Studien,* Munich ²1958.
G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium,* «Catholica» 14 (1960) 81-105.
B. BLÄSER, *Gesetz und Evangelium,* «Catholica» 14 (1960) 1-23.
F. BLÖCKE, *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht,* «Catholica» 15 (1961) 1-24.

5. *La ley humana*

a) Ley humana y seguimiento de Cristo

Cuando Santiago dice que «uno solo es el legislador» (Iac 4, 12) *no quiere desechar la ley humana como superflua, sino, por el contrario, hacerla remontar a su fuente original, que es Dios.* Así nuestra vida moral, aun en el terreno de la ley, no ha de ser simple sujeción a los hombres y a sus leyes, sino que ha de ser siempre, en su más honda entraña, seguimiento de Cristo. Por lo mismo, cuando Cristo nos somete a la Iglesia y a sus leyes, y en la nación a las leyes civiles, la obediencia que prestamos a estas diversas entidades se dirige a Cristo mismo. Pero el seguimiento de Cristo nos da también la medida y los límites de la obediencia a las leyes humanas.

Cristo nos precedió en la obediencia a las leyes civiles y cultuales de su pueblo, así como también en el cumplimiento perfecto de todas las leyes morales en general. Así, pagó el impuesto en su nombre y en el de san Pedro, visitó el templo en los días litúrgicos, observó el sábado (mas no según la interpretación formalista de los fariseos), vivió obediente en el marco de una

familia humana. Y tan lejos fue en la obediencia a la autoridad temporal, que sin oposición alguna se sometió a sus órdenes injustas, como eran las que decretaron su muerte. Verdad es que pronunció un juicio severo contra Pilatos y más severo aún contra el sanedrín por esta injusticia. Y más de una vez condenó públicamente como irracionales y aun perversas las interpretaciones legales de los fariseos. Con todo, no se sustrajo a la estricta obediencia a la autoridad humana, cuando podía someterse a ella sin contrariar la voluntad del Padre celestial.

Jesús *«conocía lo que hay en el hombre»* (Ioh 2, 25). Conocía las faltas de la autoridad civil y religiosa, como también, por propia y dolorosa experiencia, la debilidad de sus apóstoles; y, sin embargo, concedió a esos mismos apóstoles y a sus sucesores una autoridad legislativa sobre la Iglesia. «Quien os oye a vosotros me oye a mí» (Lc 10, 16). «Como mi Padre me envió, os envío yo a vosotros» (Ioh 20, 21; cf. Mt 16, 19; 18, 18).

La obediencia a las autoridades civiles, muy a menudo perversas e incrédulas, y aun la obediencia a las autoridades eclesiásticas establecidas por Cristo, tiene que apercibirse a una pronta y dolorosa experiencia de la imperfección de sus titulares.

Aunque el bien perseguido por las leyes humanas no se muestre con la misma seguridad y claridad que en las leyes divinas, *la naturaleza social del hombre* le impone a éste la necesidad de someterse a ellas. La autoridad y las leyes son necesarias para su desarrollo moral. También la sociedad necesita las leyes, sobre todo para posibilitar el orden social que presta al individuo los servicios necesarios para su perfeccionamiento moral y humano. Una rígida reglamentación legal es doblemente necesaria, a causa del pecado original. Si no se encauzara legalmente el abuso que los malos pueden hacer de su libertad, pronto perderían los buenos su libertad para el bien, por la seducción o la violencia que los malos ejercerían sobre ellos. Aquí está el gran error de las democracias occidentales en su concepción de la libertad. La ley, con sus medios coercitivos, viene a ser un indispensable medio de educación para la debilidad humana y de protección frente a la malicia de los hombres (Rom 13, 3ss).

La imperfección de las leyes humanas y los graves inconvenientes que de ella se originan con frecuencia, forman parte de la cruz de Cristo: Él los soportó, y su discípulo no puede desecharlos.

La problemática de la autoridad humana aparece en la cruz de Cristo con toda su tremenda realidad. Al soportar pacientemente el propio asesinato legal, Cristo ha conferido un valor de redención a las tantas veces gravosa sumisión a la ley humana.

La carga resultante de la imperfección de la legislación humana es ahora más que una simple consecuencia del destino: es el camino de la obediencia a la voluntad del Padre celestial, santificado por los pasos de Cristo, que fue obediente hasta la muerte de cruz (Phil 2, 8).

Mas la ley humana no es sólo una cruz. *Es también guía hacia la justicia, apoyo de la debilidad, realización del orden de la sabiduría divina, obra de amor por la sociedad y para la sociedad.* La ley de la Iglesia, sobre todo, aunque se presente con los atavíos de la humana imperfección, y por eso mismo con el carácter problemático de todo lo humano, ofrece en su más íntima esencia una seguridad divina. En su función legisladora está asistida la Iglesia por el Espíritu Santo, de modo que en sus órdenes nada hay pecaminoso, y nada falso en las cosas esenciales. Por otra parte, todos los problemas referentes a las leyes civiles pierden también gran parte de su gravedad, toda vez que la Iglesia, guardiana infalible de la moral, puede precaver a sus hijos contra toda ley pecaminosa o moralmente peligrosa.

El eterno problema de la obediencia a las leyes humanas imperfectas no presenta sólo un aspecto negativo. Pues nos obliga a dirigir nuestra mirada, por encima de las regulaciones positivas, hacia el propio manantial de todo bien, que la ley humana sólo puede señalar de lejos. Es precisamente la dolorosa experiencia de cuán limitadas son las leyes humanas, lo que fuerza al cristiano a mirarse en el espejo de la perfecta ley del amor y a refugiarse en los sentimientos de Cristo.

Lo que tiene de bueno la imperfección de los códigos escritos es que no deja olvidar que *la ley y su cumplimiento no son más que una parte de la perfección moral.* «Aunque ninguna comunidad, familia o Estado pueda vivir sin derecho, no viven, sin embargo, *del* derecho, sino sólo *mediante* el derecho. El matrimonio y la familia viven del amor»[26]. Esto vale sobre todo del *Corpus Christi mysticum* de la Iglesia y de nuestras relaciones con ella. También la Iglesia vive *mediante el derecho,* pues necesita encuadrar su vida en un marco legal; mas no vive del de-

26. H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts,* pág. 217.

recho, sino del amor de Cristo, de la gracia del Espíritu Santo y de la plenitud de gracia y amor de sus miembros, aunque en esta plenitud entre también la obediencia a sus leyes. *Los actos legislativos son sólo una faceta del ministerio pastoral y amoroso de la Iglesia.*

El tener que someterse a la autoridad de las leyes humanas mantiene al hombre en la *humildad* y le da a palpar constantemente que, por naturaleza, no está en «directo contacto con Dios». Cierto es que en la oración podemos hablar directamente con Él; pero nuestra obediencia y nuestro amor no le son gratos si no van corroborados por el sincero esfuerzo por cumplir conforme a nuestras fuerzas, con las leyes de la comunidad en que vivimos, *si no obramos el amor dentro del marco del derecho y de la ley.*

La necesidad de estar siempre contrastando la ley humana con la eterna de Dios, con la ley de gracia del seguimiento de Cristo, no disminuye en nada el valor de la obediencia a los hombres, más bien lo ancla cada vez más profundamente en el fondo eterno de los valores. Por la virtud de *epiqueya* puede el cristiano ver más allá de la letra de la ley humana, necesariamente imperfecta y muchas veces deficiente, y descubrir el significado moral propio de la ley, significado que se le hace patente gracias a su viviente incorporación en Cristo. Aun la imperfección de la ley humana será un bien para el cristiano si le preserva de permanecer estancado en una obediencia exterior a las leyes terrenas o en el cumplimiento de servidumbre puramente humana.

b) Obligación de conciencia que imponen las leyes humanas

La obligación en conciencia que imponen las leyes eclesiásticas se deduce claramente del establecimiento por Cristo de la autoridad eclesiástica. La obligación en conciencia de las *leyes civiles* puede deducirse naturalmente *de la naturaleza social del hombre.* Pero la *Sagrada Escritura* la enseña claramente, haciendo derivar la autoridad humana de la de Dios: «Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia» (Prov 8, 15), «Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades, que los obedezcan, que estén prontos para toda obra buena» (Tit 3, 1), «Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad sino por Dios, y las que existen, por Dios han sido ordenadas. De suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la orde-

nación de Dios... Por lo cual fuerza es someterse, no sólo por el castigo, sino también por conciencia. Pagad a todos lo que debáis: a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor, a quien honor, honor» (Rom 13, 1ss).

Jesús mismo, respondiendo a los partidarios de una teocracia ya en desuso, dijo concisa y terminantemente: «Dad al César lo que es del César» (Mt 22, 21; cf. 1 Petr 2, 13ss).

No obstante la claridad con que estos textos de la Sagrada Escritura expresan la obligatoriedad fundamental de las leyes humanas, hay que considerar la cuestión de si estas afirmaciones afectan indistintamente a todas las leyes humanas.

1) *Toda ley justa obliga en conciencia*

Ahora bien, esta obligación en conciencia, ¿vale para toda ley?

Las leyes justas obligan en conciencia, en razón misma de su intrínseca justicia, o, en otros términos, de su conformidad con la ley de Dios.

Cuando se las ha quebrantado culpablemente, hay obligación en conciencia de abrazar la justa pena que por ello se imponga.

Este principio nos permite resolver el problema referente a la *existencia de leyes meramente penales.* Una teoría muy generalizada afirma que muchas leyes, aunque de suyo justas, no obligan en conciencia a la realización de lo prescrito, sino sólo a aceptar la pena establecida.

Prenotemos que decir de una ley que no obliga en conciencia, es lo mismo que afirmar que no obliga en absoluto. Obligación moral y obligación en conciencia son una misma cosa, como es lo mismo obligación «en conciencia» y obligación «bajo pecado».

Notemos, en segundo lugar, que además de las leyes propiamente tales, es decir, aquellas que traducen indubitablemente la «voluntad de obligar», hay exhortaciones y consejos del legislador, *regulae directivae, non praeceptivae,* los cuales no pretenden comprometer propia e invariablemente al súbdito, sino que le señalan una finalidad a la que ha de tender, ora siguiendo el consejo dado, ora de cualquier otro modo. De esta suerte son muchas rúbricas y no pocas constituciones religiosas. No queremos decir que moralmente sea del todo irreprochable el desatender dichas advertencias y consejos, rechazándolos sin una razón justa.

Pues bien, tengo por absolutamente falsa la teoría sobre la existencia de leyes meramente penales, esto es, de leyes que en

cierto modo dejaran al súbdito la facultad de elegir libremente y sin falta alguna entre el cumplimiento de lo mandado y la pena establecida. En este supuesto no se podría hablar ya de pena justa, pues donde la acción no es obligatoria su omisión no constituye falta, y donde no hay falta la pena no tiene sentido o es injusta. A lo sumo se podría pensar que tales leyes enuncian una simple «medida educativa o directiva», sin carácter penal. Mas ¿para qué «educar» con tanto rigor en cosas a que no se quiere obligar? (Muy otra cosa son los ejercicios de humildad y penitencia impuestos por las reglas monásticas, que en realidad no tienen carácter de castigos.)

Es, por lo demás, insensato creer que el legislador no quiere comprometer la conciencia, cuando intenta alcanzar su objetivo por medio de la pena. *La obligación de una ley no proviene de la apelación que el legislador haga a la conciencia, sino de la rectitud y justicia de la ley misma.*

Hay que decir, por último, que la fijación de una sanción penal es indicio de la importancia que el legislador concede a la guarda de una ley y que su transgresión la considera digna de castigo. Pero si consideramos la teoría de la mera ley penal en el fondo histórico, deberemos juzgarla con mayor benevolencia de lo que a veces se hace. Fue un intento, aunque expresado veladamente, de librar la conciencia del cristiano de la sobrecarga de leyes positivas y del temor constante del pecado. Como los moralistas de la época del absolutismo no podían permitirse calificar cuál correspondía, gran número de leyes inútiles, arbitrarias e injustas, debieron idear una solución provisional. Así la teoría de las leyes meramente penales nació, en definitiva, del conocimiento de la «ley de la libertad», de una profunda inteligencia de la limitación psíquica humana. Efectivamente, el hombre no puede mostrar el alegre espíritu de iniciativa, ni estar atento y listo siempre ante el llamamiento del momento — del *kairós* —, si se siente amenazado y ligado, so pena de pecado, por una multitud de leyes positivas.

Al negar nosotros la existencia de leyes meramente penales en el sentido expuesto anteriormente, nos sentimos tanto más obligados a juzgar con justicia el deseo de aquellos moralistas. A lo mismo se endereza nuestra distinción entre leyes y simples «exhortaciones legales», nuestro probabilismo moderado o equiprobabilismo, la exposición de los motivos de excusa de la ley, y muy particularmente el retorno al concepto tomista de la virtud de la *epiqueya,* la amonestación a legisladores y superiores a no ordenar cosas inútiles y,

por último, nuestro empeño consciente por exponer la moral católica colocando en primer término y antes que la enumeración de leyes positivas la «ley de la gracia», que de ningún modo aprisiona la verdadera libertad, ni el espíritu de sana iniciativa.

A. MORIA FIGULS, *Suárez y las leyes meramente penales,* «Revista Española de Derecho Canónico» 5 (1950) 503-599.
A. F. MANARICUA, *La obligatoriedad de la ley penal en Alfonso de Castro,* «Revista Española de Derecho Canónico» 4 (1949) 35ss.
G. MEERSSEMAN, *La loi purement pénale d'après les statuts des confréries médiévales,* en *Mélanges J. de Ghellinck,* 2 (1951) 975ss.
V. D. RENARD, *La théorie des leges mere poenales,* París 1929.
A. JANSSEN, *De lege mere poenali,* «Ius Pontif.» 4 (1924) 119-127; 187-201; 5 (1925) 24-32.
F. HAMM, *Geschichte der Steuermoral in der Kirche,* Tréveris 1907.
G. RENARD, *La valeur de la loi,* París 1928.
M. CROWE C. SS. R., *The Moral Obligation of Paying Just Taxes,* The Catholic University of America Press, Washington 1944.
A. KOCH, *Zur Lehre von den sogenannten Pönalgesetzen,* «Theol. Quart.» 82 (1900), 204-281; 84 (1902), 574-620; 86 (1904) 400-424.
H. NOLDIN, *Zur Erklärung des Pönalgesetzes,* «Zeitschrift f. Kath. Theol.» 33 (1909) 126ss.
V. VANGHELUWE, *De lege mere poenali,* «Ephemerides Theol. Lov.» 16 (1939) 383-429.
K. WAGNER, *Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht,* Ratisbona 1906.
J. STONE, *The Province and Function of Law,* Cambridge (Harvard University Press) 1950.
M. HERRON, *The Binding Force of Civil Laws,* North Miami 1952.
F. J. Mc GARRIGLE S. I., *It's all rigth, if you can get away with it,* «American Eccl. Revue» 127 (1952) 431-449.
G. ERMECKE, *Moraltheologische Grundsätze zur Zoll-Moral und Zoll-Gesetzgebung,* «Theologie und Glaube» 42 (1952) 81-96.
E. VON HIPPEL, *Mechanisches und moralisches Rechtsdenken,* Meisenheim 1960.
E. ELL, *Der Gehorsam in der Krise der Zeit,* «Kat. Blätter» 85 (1960) 201-207; 256-258.
R. HENNING, *Der maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart,* Munster 1961.

2) *Libertad frente a las leyes imposibles*

Una *ley cuyo cumplimiento sea física o moralmente imposible, no obliga;* pero si al menos una parte esencial de una ley es justa y moralmente factible, obliga.

Por ejemplo: cuando los impuestos son absolutamente impagables, hay obligación de pagar al menos una parte justa y pagable. No puede uno

acaso oir la misa entera, pero puede tal vez oir la parte principal: está, pues, obligado a ello.

Si, por el contrario, sólo se puede observar una parte accesoria de la ley, cesa toda obligación, a no ser que su cumplimiento sea divisible.

3) *Libertad frente a las leyes injustas*

Las leyes injustas, de suyo, no obligan en conciencia, puesto que les falta el fundamento mismo de la obligación, que es la justicia. Las leyes y las órdenes que exigen algo inmoral en sí, no deben obedecerse jamás (cf. Act 5, 29).

Cuando, además de ser injusta, exige la ley alguna *cosa que es mala de por sí,* hay obligación de observar la *resistencia pasiva,* lo que quiere decir que no se ha de obedecer ni realizar; mas no es obligatoria la resistencia activa, esto es, el tumulto, la rebelión.

No toda ley que vaya contra la moralidad autoriza una rebelión violenta contra el legislador. La oposición activa a la autoridad sólo está permitida cuando ésta es ilegítima o cuando su acción tiende a socavar la ley o el orden moral de la sociedad, suponiendo todavía que con ello no se agrave el mal y que haya perspectivas de restablecer el orden.

4) *Sumisión con vistas al bien común*

Si la ley es injusta, pero la prestación pedida es, en cuanto a la moral, o indiferente o buena, la ley no obliga de por sí, o sea con obligación intrínseca. Mas liga la conciencia cuando así lo pide el orden general, la evitación de escándalo, el amor ordenado de sí mismo, la preservación contra una grande intranquilidad de conciencia o contra penas externas graves.

Hay circunstancias en que la violación de una ley que encierra exigencias injustas (pero no inmorales) es pecado grave; tal es el caso cuando de ello resultaría un perjuicio desproporcionadamente grave para el bien común o un tercero. En otros casos, el cumplimiento de semejantes leyes podría constituir pecado si incluyera el incumplimiento de deberes hacia otras personas. Ejemplo: el pago de un impuesto injustamente alto, que menoscabaría los justos derechos de la familia.

En cuanto a la pena que trae aparejada la transgresión de una ley injusta, sólo obliga en conciencia cuando en realidad ha habido alguna *falta,* pues de lo contrario es injusta. Mas, puesto que se puede dar más fácilmente escándalo y perturbar el orden público rehusando someterse a la pena que rehusando calladamente el cumplimiento de la ley, pueden darse casos en que el cristiano esté obligado, aun en conciencia, a soportar la pena, aunque no haya habido culpa, o sólo la culpa llamada «jurídica», sin culpabilidad teológica. A mi parecer, sólo en este sentido se puede hablar de «leyes meramente penales».

5) *Obediencia a leyes dictadas por superiores perversos*

La obligación de obedecer no depende de la virtud del legislador o superior, sino de la legitimidad de su autoridad y de la *justicia* de lo que manda[27]. Sin duda que tratándose de legisladores impíos no se puede decir que haya sin más presunción de justicia a favor de la ley. En tal caso, el súbdito ha de juzgar personalmente de la justicia de tales leyes, ya por sí mismo, ya con la ayuda de hombres prudentes y responsables. En cambio, tratándose de una autoridad verdaderamente buena se puede presumir la justicia de la ley, mientras lo contrario no aparezca más probable.

c) Grados y calidad de la obligación que impone la ley humana

1) *Es grave* la obligación que impone una ley cuando ella en sí, o por el fin perseguido, o por las circunstancias especiales, es de gran importancia para el bien común o la guarda del bien particular.

2) El pensamiento y la intención del legislador se deducen de los *términos* de la ley o de la magnitud de las penas propuestas. Es regla general, que vale para el derecho canónico vigente, que la gravedad de la sanción es indicio de que la obligación de conciencia es grave. Mas la sanción no es el fundamento de la obligación grave, sino sólo su signo.

3) Los moralistas enseñan casi todos que el legislador no

27. Dz 595, 656.

puede imponer so pena de pecado grave una cosa que en todos sus aspectos sea *insignificante,* puesto que la misma ley divina obliga sólo levemente en cosas de poca monta. Imponer una obligación grave en cosas sin importancia sería poner un obstáculo a la salvación y al verdadero bien del hombre, siendo así que la ley es válida sólo porque se funda en ese bien. Mas no se debe olvidar que una cosa insignificante de por sí puede alcanzar una importancia considerable, a causa de alguna especial circunstancia y, por lo mismo, ser objeto de una grave obligación. Sirva de ejemplo la obligación del secreto: una pequeña indiscreción puede frustrar empresas importantes. Siendo así que la autoridad suele estar mejor situada para juzgar la importancia de cada caso, al juzgar de la gravedad de la obligación conviene atenerse a los términos con que se presenta.

4) Una ley positiva meramente humana, aun eclesiástica (a diferencia de un precepto de la ley natural incluso en una ley humana), en regla general *no obliga* cuando su observancia causa una *incomodidad o daño desproporcionadamente grave, «cum damno relative gravi»;* esto es, no obliga generalmente cuando pone en peligro la vida, el honor, la salud o los bienes temporales. Claro está que una molestia o perjuicio, aun grave, que sea esencial e intrínseco al cumplimiento de la ley, no dispensa de ninguna manera de la obligación de observarla. Sólo un perjuicio mayor de lo que corresponde a la importancia de la ley puede desligar de su obligación.

En especiales circunstancias, como cuando está en juego el bien común o la salvación del prójimo (verbigracia, en el cumplimiento de los deberes propios del soldado o del sacerdote), o cuando el quebrantamiento de la ley podría causar grave escándalo, o perjudicar al transgresor más que su observancia, entonces la ley humana puede obligar aun con peligro de la salud y de la vida, pues el bien común está sobre el particular. Es evidente, empero, que tal obligación no deriva propiamente de la ley humana como tal, sino de una ley divina o natural más elevada que entra en juego.

5) La obligación legal impuesta por una ley *humana* se extiende *directamente al cumplimiento exterior y sólo indirectamente a la disposición interior con que se ha de realizar.* No sería, con todo, exacto afirmar que, en general, la ley sólo se ocupa de la acción exterior, sin importarle nada los sentimientos. Esto sería desligar la ley de la moralidad. La ley cae de lleno en el campo de la moralidad y está *intrínsecamente* ordenada no

sólo al bien común exterior (aunque a éste lo esté en primera línea), sino también a la moralidad de los subordinados. Y esto vale aun cuando lo único que interesa al legislador es la realización externa y de ningún modo los sentimientos, pues a nosotros nos toca considerar no sólo la intención que mueve al legislador, sino la *finalidad profunda* que lleva en sí toda ley.

Tratándose sobre todo de los mandamientos de la Iglesia, sería falso considerar como obligatorio únicamente la realización externa de lo mandado. Pues si ya en general la ley y la moralidad forman un todo, mucho más será esto verdad de las leyes de la Iglesia y de la comunidad de gracia del cuerpo místico de Cristo. *La ley exterior de la Iglesia está al servicio del orden de la gracia. La exigencia exterior impuesta por las leyes humanas no debe separarse de la ley de gracia de Cristo, que obliga esencialmente a los sentimientos internos.*

Así, por ejemplo, el cumplimiento sólo exteriormente correcto del rezo del breviario o de la asistencia dominical a la santa misa, sin ningún esfuerzo en concentrarse interiormente, no es más que una «obra servil». El intento de presentar semejante comportamiento externo como suficiente obediencia a las leyes de la Iglesia, rebaja a ésta a la condición de «Iglesia de derecho» y destruye desde un principio el sentido íntimo de los actos prescritos.

Cuando se ha realizado exteriormente lo mandado sin el correspondiente sentimiento, no se ha de repetir por ello la acción, excepto cuando la validez del acto depende de la disposición interior (por ejemplo, en el juramento, en ciertos contratos como el matrimonial). En todo caso, el deber de adoptar, mediante el arrepentimiento, la actitud interior requerida existe sólo para con Dios, no hacia el legislador humano. Huelga decir que no cae bajo la obligación de la ley humana ni la perfección de los sentimientos, ni la virtud consumada. Ni siquiera la ley de Dios exige que todos los actos ordenados procedan de una virtud a toda prueba, sino sólo que no se falte a la virtud y, en general, que se aspire a su perfecta posesión.

d) Objeto de las leyes humanas

1) *El objeto de una ley positiva no puede ser sino un acto moralmente bueno en sí, o por lo menos indiferente.* No ha de ser moralmente imposible o *desproporcionadamente difícil.* Puesto que la ley es para todos, no puede imponer cosas que sean

exorbitantes —o *heroicas*— para la generalidad de los súbditos. En circunstancias extraordinarias, por ejemplo, en tiempo de guerra, es mucho lo que se puede pedir y también realizar, como demuestra la experiencia. Mas la irresistible coerción a que obedecen muchos de los actos realizados en circunstancias anormales, les hace perder a menudo el carácter heroico. Precisamente el heroísmo no es nunca cosa de masas.

2) La ley puede también *prohibir* actos en sí mismos buenos o indiferentes, pero que en determinadas circunstancias perjudicarían al bien común. Mas la ley positiva no tiene por qué prohibir todas las acciones malas o señalarles una sanción. Pues la función del derecho no es la misma que la de la moral. Para evitar mayores males (por ejemplo, la conciencia esclavizada por una policía que vigilase severamente las costumbres), puede la ley civil *tolerar* muchos otros, mas nunca presentarlos como permitidos o aprobados. Ése es el gran peligro de la tolerancia, que fácilmente se confunde con la aprobación moral.

3) *El objeto final de la ley es, en primer término, el bien común.* A la sociedad civil le está confiado el bien común en lo referente a los bienes económicos y culturales, especialmente la pacífica convivencia y colaboración en la prosecución de los mismos. Mas, puesto que los bienes materiales, por su intrínseca destinación, están subordinados a la religión y a la moral, la ley civil ha de cuidar de ellos en tal forma, que su utilidad social facilite la consecución del fin eterno o, por lo menos, no la dificulte.

La legislación civil debe encauzar y combatir el mal moral en la medida en que éste ponga en peligro el estado cultural de la sociedad, o la paz y la seguridad internas, o la justicia social, o los derechos inalienables de los individuos. Entre esos derechos fundamentales que el Estado debe garantizar está, por ejemplo, el de la protección de la juventud contra la pública corrupción y seducción (leyes contra la pornografía). *El Estado debe, pues, combatir el mal cuando éste comienza a ser una fuerza pública que perturba injustamente la libertad para el bien.*

El Estado, al dictar sus leyes, no actúa como un servidor de la Iglesia, *pero sí debe considerarse, en su terreno, como servidor de Dios,* como la Iglesia en el suyo. Debe desempeñar su misión de manera que no impida, antes favorezca, la de la Iglesia.

4) El objeto de la ley tiene que ser *justo;* lo que significa que la ley debe ser necesaria, o por lo menos útil, para el bien

común. La imposición de cargas innecesarias es injusta. A la justicia pertenece, ante todo, el *reparto proporcionado de cargas y ventajas.* Así, al débil se debe especial amparo; las cargas más pesadas incumben a los más fuertes, social y económicamente; los mayores honores son para quien los merece. Éste es el sentido de la «*justicia distributiva*».

La ley es también injusta cuando el legislador se sale de su competencia. Así, por ejemplo, la reglamentación de asuntos religiosos, hecha exclusivamente por el Estado, sería injusta aunque sus disposiciones fueran las mismas que la Iglesia podría adoptar.

Igualmente serían injustas aquellas exigencias de un superior religioso que salieran del marco de la regla de la orden.

5) *El legislador secular no es competente para prescribir actos puramente internos.* Éstos, en efecto, no están a su alcance y, por tanto, no pueden ser impuestos ni juzgados por él: *De internis non iudicat praetor* (norma de derecho romano conforme con el derecho natural).

El poder civil, hablando en general, no tiene derecho a juzgar sobre los sentimientos y disposiciones interiores. Un acusado, interrogado acerca de sus sentimientos e íntimas intenciones, no está obligado a declararlos. Aunque el cumplimiento de la ley requiera la rectitud de sentimientos (véase antes), en ningún caso tiene el súbdito que responder de ellos ante la autoridad secular.

La Iglesia puede imponer actos puramente interiores, toda vez que a ella se le ha confiado el *fuero interno* —o sea, el gobierno interior de las almas—, el sacramento de la penitencia, y además el *fuero interno extrasacramental,* fuera de dicho sacramento. Siendo juez de la penitencia, puede en cierto modo juzgar de ellos y aun exigirlos (aunque siempre, claro está, por medios espirituales). En cuanto a *si puede la Iglesia imponer actos puramente interiores* en su misma legislación, es asunto debatido. De hecho, en su legislación no impone la Iglesia como obligatorio ningún acto puramente interno, excepto cuando interpreta e intima los mandamientos de Dios. *Sin embargo, cuando impone acciones exteriores, lo hace como intermediaria que es de la salvación, y por tanto no exige sólo la realización exterior, sino también los sentimientos internos que son indispensables al significado moral y religioso del acto.*

Una de las diferencias entre la legislación eclesiástica y civil es que el Estado mira sobre todo la *prestación exterior,* y el acto interno sólo le preocupa en cuanto es indispensable para la rea-

lización de aquélla (así, por ejemplo, el juramento válido presupone la buena intención del que jura). La Iglesia, por el contrario, se preocupa, ante todo, de la salvación de las almas, y, por lo mismo, *aun al exigir un acto exterior, pone los ojos en el enriquecimiento de la gracia del reino de Dios.* De la legislación eclesiástica puede decirse también que el cumplimiento de la obligación impuesta es el acto exterior, y que el acto interior es sólo objeto indirecto. Sin embargo, cuando este último es necesario para la validez o perfecta realización del acto exterior, cae igualmente bajo la obligación directa (por ejemplo, es necesaria la intención, cuando se aplica la misa *«pro populo»;* la buena disposición para cumplir el precepto pascual de confesión y comunión). Si en tales casos ha faltado el acto interno, a ser posible habría que repetir el acto, para cumplir con la ley.

e) El sujeto de la ley

Las leyes humanas obligan a todos los súbditos del legislador que sean responsables de sus actos, suponiendo que las leyes hayan sido dictadas para ellos.

La Iglesia supone que los niños de siete años son ya responsables, de manera que están obligados a la observancia de sus leyes, mientras no se diga lo contrario. Respecto de las penas *—latae sententiae—,* considera responsables sólo a los púberes.

No todas las leyes son universales: el legislador puede reducir el círculo de los sometidos a ella, aunque, naturalmente, sin arbitrariedades.

El legislador mismo, especialmente cuando se trata de una corporación legislativa, está ligado por sus leyes universales; por las particulares, sólo cuando pertenezca al círculo de personas para quienes fueron dadas.

A las leyes del Estado están sometidos, por de pronto, todos los «ciudadanos». Otras corporaciones que dentro del Estado tienen poder legislativo pueden dictar leyes sólo para sus miembros.

Los ciudadanos «extranjeros» están obligados a las leyes del país de su residencia que miran al mantenimiento del orden público y a las relativas a la validez de los negocios jurídicos (las formalidades legales). Quedan sometidos a las leyes del lugar de su residencia permanente (domicilio), o de su nación, en lo

referente a los derechos y deberes cívicos, a las propiedades y cargos que allá tengan.

Según el derecho internacional, los gobiernos y sus embajadas gozan en el país extranjero del privilegio de la extraterritorialidad. Esto quiere decir que no están sujetos a las leyes del lugar, ni siquiera en cuanto a las formalidades jurídicas (excepto en el derecho contractual, si la otra parte lo está). En cierto modo llevan consigo la patria y sus leyes.

Todos los *bautizados* caen, de derecho, bajo las leyes de la Iglesia, aun los cismáticos, herejes y excomulgados, a no ser que la ley los excluya expresamente, pues el bautismo confiere al hombre, sin más, el carácter de ciudadano de la Iglesia, con sus derechos y obligaciones [28].

Los clérigos están por derecho exentos de aquellas leyes civiles que sean absolutamente incompatibles con su estado.

f) Interpretación de la ley

Ni el más sabio legislador consigue nunca expresar y coordinar sus leyes con tal precisión, que no surja ninguna oscuridad acerca de su sentido y de su alcance, especialmente cuando cambian las circunstancias. De ahí la necesidad de interpretar las leyes.

1) El camino más seguro para aclarar las oscuridades es la *interpretación auténtica del mismo legislador,* de su sucesor o de su *representante.* Si se trata de una interpretación extensiva o restrictiva, o de la de una ley realmente dudosa, tal interpretación sólo obliga al ser promulgada. Un rescripto o una decisión dada para un caso particular no vale sin más como interpretación auténtica. Mas si el caso es típico, se puede usar con mayor o menor seguridad para deducir la intención del legislador.

2) Ordinariamente la interpretación de las leyes corre a cargo de los *juristas,* que dan la interpretación científica y doctrinal. Se apoya sobre el texto, el contexto, los lugares paralelos, el fin, las circunstancias y motivos de la legislación, la *ratio legis* [29]. El valor de la interpretación doctrinal se mide por las razones y la autoridad del intérprete. La concordancia general de los comentaristas proporciona la seguridad moral de que su interpretación es exacta y tiene valor jurídico; pues el legislador no podría callar en caso de que no la aprobase.

3) La *costumbre,* en una comunidad buena y *observante,* es una excelente intérprete de la ley. La costumbre puede invalidar una ley o introducir una nueva. Los requisitos para que produzca semejantes efectos «legislativos» son: *a)* que la costumbre sea *razonable,* esto es, irrepro-

28. Cf. CIC, can. 87.
29. Cf. CIC, can. 18.

chable y provechosa para el bien común; *b)* que haya *durado un tiempo prudencial* (el derecho canónico can. 25ss determina la necesaria duración para las costumbres «según la ley», «fuera de la ley», «contra la ley»); *c)* que el legislador no la haya reprobado. Según esto, lo que propiamente confiere a la costumbre su fuerza legal y su facultad de invalidar otras leyes, es la *aprobación del legislador.*

El derecho consuetudinario caduca cuando entra en oposición con un nuevo derecho escrito y legítimamente promulgado. Mas, en general, no se ha de presuponer que una ley *general* anule las costumbres legítimas contrarias, cuando no se diga expresamente [30].

Siendo la costumbre un fuerte apoyo para el conocimiento y observancia de la ley, los cambios frecuentes de legislación son perniciosos. Por otra parte, un falso conservadurismo no debe retardar los cambios que la evolución histórica hace necesarios, pues de otro modo las leyes vendrían pronto a ser injustas.

4) La *epiqueya* es la interpretación de la ley «en situación», hecha no a tenor de su letra, sino conforme al *espíritu* de la misma, según el cual se ha de suponer que el legislador no quiso someter a la regla general casos especiales en los que la aplicación de aquélla sería injusta.

Según santo Tomás, es la *epiqueya* una virtud, hija de la prudencia y de la equidad. Es del todo falso pensar que la *epiqueya* sea una especie de autodispensamiento de la ley, o un subterfugio para esquivar sus cargas. La virtud de la *epiqueya* dispone tanto a abrazar ciertas cargas e incomodidades que no caen dentro de los términos literales de la ley, cuando así lo pida su sentido o el bien común, como también a librarse del peso de la ley, cuando la equidad autorice a suponer que el legislador no quiso imponerlo en tal caso particular, o no al menos en forma tan onerosa. El comportamiento del súbdito según la virtud de la *epiqueya* presupone la existencia de la misma virtud en el legislador.

La *epiqueya* debe «moderar el cumplimiento de la letra de la ley» [31]. «Pueden darse casos en los que el cumplir la ley positiva atente contra la justicia y el bien común... En tales circunstancias es pernicioso cumplir lo establecido por la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común» [32].

La *epiqueya,* como virtud, no tiende a eludir la ley, *sino a cumplirla más perfectamente* de lo que manda la letra. Esta virtud presupone el *espíritu de verdadera libertad;* libertad frente a la letra y libertad frente al propio y cómodo egoísmo. El súbdito que se atiene exclusivamente, cual esclavo, a la letra de la ley, aun cuando ello sea absurdo, revela que no tiene verdadera confianza en la autoridad, que no es todavía capaz de una obediencia libre y responsable. Piensa mal o infantilmente del legislador, mientras que el súbdito que obra conforme a la *epiqueya,* enaltece a la autoridad y muestra poseer el verdadero sentido de responsabilidad respecto del bien común.

30. Cf. CIC, can. 5.
31. ST II-II, 9, 120 a. 2 ad 3.
32. L. c., a. 1.

Los autores enseñan que no es lícito apelar a la *epiqueya* en los casos dudosos para declararse exento de una ley cuyo cumplimiento es razonablemente posible, sobre todo cuando no es difícil acudir al legislador o a su representante. Pero esto no significa de ninguna manera que haya de recurrirse a la suprema autoridad para cosas mínimas. Según san Alfonso, incluso cuando el superior niega injustamente una dispensa, se puede, ocasionalmente, servirse de la *epiqueya* [33].

Es naturalmente absurdo e ilícito valerse de la *epiqueya* cuando la honradez obliga a confesar que no se tiene el necesario conocimiento del sentido y alcance de la ley. La *epiqueya* supone precisamente, como hija de la prudencia, el juicio claro de que, dadas las circunstancias, se obra mejor abandonando la ley, o cumpliéndola de otra forma. Si la cosa es dudosa, se ha de observar la ley, o buscar instrucción o dispensa.

En la virtud aristotélico-tomista [34] de la *epiqueya* se encuentran muchos de los elementos que se emplearon en los llamados «sistemas morales» o aplicación de las reglas prudenciales.

Desde el punto de vista de la historia de la teología, podría tal vez decirse que el resultado producido por las acaloradas controversias acerca de la aplicación de las reglas prudenciales puede considerarse como un desarrollo de la doctrina tomista sobre la *epiqueya.* ¡Cuántos errores se habrían evitado con sólo tener ante los ojos este punto de partida!

M. MÜLLER, *Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie,* «Divus Thomas» 12 (1934) 165-182.
R. EGENTER, *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben,* «Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft» 53 (1940) 115-127.
E. WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica,* Paderborn 1936.
J. FUCHS S. I., *Situation und Entscheidung,* Francfort del Main 1952, 53-65.
A. DI MARINO S. I., *L'epikeia cristiana,* «Divus Thomas» (Plasencia) 55 (1952) 396-424.

33. *Theol. mor.,* lib. I, tr. II, n.° 179.
34. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* V, 4; ST II-II, q. 120.

J. GIERS, *Epikie und Sittlichkeit,* «Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung» (Festgabe für Th. Müncker), Dusseldorf 1958, 51-67.
B. HÄRING, *La virtud de la epiqueya,* en *El mensaje de la hora presente,* Herder, Barcelona 1968; 240-249.
W. SCHÖLLGEN, *La virtud de la epiqueya y del mal menor, sobre el fondo de la prudencia como virtud moral,* en *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964; 67-76.
E. HAMEL, *La vertu d'épikie,* «Sciences Ecclésiastiques» (1961) 35-56.

g) Liberación de la ley

1) *Liberación por sustracción*

El que se sustrae a la jurisdicción del legislador o se aparta del lugar donde obligan las leyes, queda libre de ellas. Uno reside, por ejemplo, en una diócesis donde está mandado un día de ayuno, y por una u otra causa tiene que trasladarse a otra diócesis en donde no rige aquel precepto. Cada vez que esto ocurra, uno queda liberado de la ley positiva. Tal proceder es moralmente intachable cuando se tiene un motivo honesto.

El que culpable o inculpablemente deja pasar el término legal establecido para el cumplimiento de una ley que esencialmente estaba destinada a ser cumplida dentro de dicho plazo, no está ya obligado a su cumplimiento (v. gr., el rezo del breviario pasada la media noche). Mas cuando el plazo sólo se ha fijado para urgir el cumplimiento, sin que éste esté ligado a dicho plazo (v. gr., la confesión pascual), permanece la obligación aún pasado el término, y el cumplimiento urge doblemente.

2) *Liberación por motivos que dispensan de la ley*

a) La *imposibilidad física o moral* desliga de una obligación sin más requisitos. Mas cuando se prevé que un aplazamiento hará imposible obedecer la ley, se ha de cumplir ya con ella en caso de que el tiempo en que obliga haya comenzado a correr.

Por ejemplo, el sacerdote que sabe que por la tarde no tendrá tiempo para el rezo del breviario, debe hacerlo tan luego como tenga oportunidad. Mas no está obligado a «anticipar», aunque prevea un impedimento para el día siguiente.

Tampoco es muy recomendable rezar Completas, que es la oración de la noche propia de la Iglesia, ya desde la mañana o a mediodía, aunque se abrigue el temor de no tener tiempo de rezarlas por la tarde.

b) La *ignorancia invencible* excusa de la ley y ordinariamente también de la pena. El infligir «penas» por las culpas llamadas «jurídicas», será justo solamente cuando el «castigo» es necesario para el bien común. Entonces la pena no es propiamente un castigo, sino un acto medicinal para sanar la herida hecha a la ley, o sea para proteger el bien común. De ordinario, tales penas tienen su fundamento legal en una presunción

o ficción jurídica, según la cual el súbdito no carece de culpa en su ignorancia de la ley. (¿Valdrá todavía hoy semejante fundamento, dada la incalculable multiplicación de las leyes en los Estados modernos?)

La *ignorancia vencible (culpable)* no libra de la culpa ni generalmente tampoco de la pena. Sin embargo, las penas que el derecho canónico inflige, sobre todo las graves, sólo caen cuando el transgresor tenía un conocimiento, general al menos, de la importancia de la ley y su sanción penal.

La *ignorancia afectada,* o sea la de aquel que maliciosamente quiere ignorar, no libra ni de la culpa ni de la pena.

Lo dicho acerca de la ignorancia no culpable no suele valer tratándose de *leyes que prescriben una determinada formalidad,* so pena de nulidad para los actos correspondientes —«leyes irritantes»—, pues de otro modo se haría imposible determinar la situación jurídica de tales actos.

3) *Liberación por cesar la obligación de la ley*

La forma más clara de liberación de una ley es la *abolición* formal, total o parcial, de ésta *por el legislador competente.* Una disposición legal anula las leyes precedentes que son incompatibles con ella. La completa reorganización legal de una determinada esfera jurídica anula de suyo todas las leyes anteriores a ella referentes. En la duda no se ha de presumir la abolición de la ley anterior, y la ley posterior se ha de interpretar, en lo posible, en concordancia con la precedente.

Además de la expresa abrogación por el legislador competente, una ley queda automáticamente derogada *por haber perdido su sentido o su finalidad.* Caduca una ley cuando su subsistencia se hace nociva para la sociedad o comunidad, o cuando ya no tiene razón de ser, o si el fin perseguido se ha hecho del todo inasequible. Mas si subsiste uno de los fines de la ley, la obligación sigue en pie.

Cuando la ley se funda en una presunción general (un peligro para el bien común o individual), sigue obligando a cada sujeto, aun cuando en su caso no se realizara la presunción, pues de otra manera pronto podrían todos sustraerse a la ley, y no se conseguiría el fin perseguido. (Esto vale, en general, para los libros prohibidos.)

4) *El privilegio*

El privilegio o «ley especial» puede eximir de la ley general a personas — aun a las morales — o a lugares[35]. Su concesión y uso debe medirse por el bien común.

5) *La dispensa*

La dispensa suspende la obligación de la ley en casos particulares[36]. Se distingue, pues, del privilegio en que no es una facultad permanente o una ley particular objetiva. Puesto que las leyes útiles para la generalidad pueden ser inoportunas para una persona o caso determinado, el legislador puede, y aun a veces debe, dispensar de ellas. Sería, sin embargo, muy perjudicial para las leyes el dejar que cada uno pudiera decidir, aun en caso de duda, si puede o no eximirse de leyes importantes. *El legislador no puede presumir que todos los individuos poseen la virtud de epiqueya en grado perfecto,* la cual, por lo demás, no se aplica propiamente en los casos estrictamente dudosos. De ahí la necesidad de reglamentar la concesión de dispensas. Especialmente cuando se trata de leyes de gran trascendencia (por ejemplo, las del índice de libros prohibidos) y en los casos en que no es claro que existan motivos suficientes de excusa o de *epiqueya,* no queda más remedio que pedir la dispensa al legislador o a su delegado.

Los superiores subordinados al legislador sólo pueden dispensar cuando han recibido poder para ello. *Peca* el superior que concede una dispensa *inmotivada,* y además la dispensa es *inválida* si tal superior no es el legislador, sino un subalterno suyo. En caso de duda, sin embargo, la dispensa es lícita y válida. Es inválida la dispensa obtenida indicando un motivo falso. Desapareciendo el motivo que justificaba la dispensa, caduca ésta. Los detalles incumben al derecho.

B. HÄRING, *Der Christ und die Obrigkeit,* Augsburgo 1956.
J. SCHNEIDER, *Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson,* «Zeitschrift f. Kath. Theol.» 75 (1953) 1-54.
TROMBERTA, *Utrum ecclesia habeat potestatem praecipiendi actus mere internos,* Sorrento 1920.
A. DENNING, *Freedom under the Law,* Londres 1949.
O. SCHILLING, *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie,* Munich 1950.

35. Cf. CIC, can. 73ss.
36. Cf. CIC, can. 80ss.

J. MAUSBACH, *Ethik und Recht,* en «*Katholische Rechtsphilosophie*», t. XVI de KOHLERS, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie,* 1923.
J. HÄRING, *Recht und Gesetz nach katholischer Auffassung,* ibid.
O. SCHILLING, *Die Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern,* ibid.
M. RIQUET, *Sa Majesté la Loi,* París 1924.
—, *Civisme du chrétien de France,* París 1945.
—, *Le chrétien face au pouvoir,* París 1949.
SALSMANS, *Droit et morale,* Brujas 1925.
J. BINDER, *La fondazione della filosofia del diritto,* Turín 1945.
J. RUIZ GIMÉNEZ, *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana,* Madrid 1945 (cf.: T. URDÁNOZ, en «Ciencia Tomista» 70 [1946] 336-348).
L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas,* Ottawa-Montreal 1948.
J. ELLUL, *Le fondement théologique du droit,* Neuchâtel-París 1946.
H. VON OZEN, *Biblische Gerechtigkeit und weltliches Recht,* «Theologische Zeitschrift» 7 (1950) 270-292.
Steuer und Steuerhinterziehung, «Herderkorrespondenz» 3 (1949) 293ss, 350 (declaración del episcopado holandés acerca de que las leyes fiscales fundamentales obligan en conciencia).
A. REINACH, *Zur Phänomenologie des Rechtes,* Munich 1953.
R. MÜLLER-ERZBACH, *Die Rechtswissenschaft im Umbau,* Munich 1950.
W. SCHÖLLGEN, *Moral, Recht und Seelsorge,* «Anima» 5 (1950) 211-220.
L. VERLECKE, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez,* París-Tournai 1957.
M. VAN OVERBEKE, *Droit et morale,* «Rev. Thomiste» 68 (1959) 285-336; 674-694.
J. B. HIRSCHMANN, *Die Freiheit in der Kirche,* «Stimmen der Zeit» 161 (1957-1958) 81-90.
B. HÄRING, *Respetuosa interpretación de dos decretos de Roma,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 231-239.

Capítulo segundo

EL OBJETO MORAL CONSIDERADO EN SÍ MISMO Y EN LA SITUACIÓN

I. EL VALOR MATERIAL COMO DETERMINANTE DE LA MORALIDAD

El valor objetivo (obiectum materiale) de la acción nos ofrece el primer punto de arranque para emitir un juicio moral sobre ésta. Pero si queremos enjuiciar globalmente la cualidad moral de un acto, el valor material no nos basta, sino que hemos de considerar el objeto *en situación,* con todas las circunstancias que lo condicionan. Y, en último término, lo que decide del carácter moral de una acción, no es el valor material puesto en su circunstancia, sino el valor a que apunta la intención del sujeto.

Ejemplo: el objeto material (o valor objetivo) de la limosna es el socorro que prestamos a un semejante necesitado. Ahora bien, la limosna concreta es entregada a una persona determinada, colocada en una situación precisa; el que la da, es movido, además, por una cierta intención. Si el acto de caridad no se hace en absoluto en atención a la necesidad del pobre, sino sólo por vanidad o con vistas a un soborno, el valor material al que se atiende al dar la limosna no será ya la prestación de socorro. Aunque el don redunde en positiva ayuda, no es ésta la que determina el acto, sino el valor material que en cada caso se persiga, sea la vanagloria exterior, una ventaja derivada de la complicidad del pobre, etc. Si el socorrido fuera una persona indigna y la limosna sirviera sólo para fomentar su ociosidad o facilitarle dinero para malos fines, la recta intención del socorredor no podría pasar por alto estas circunstancias, pues su rectitud sería afectada por ellas desde el momento que le fueran conocidas.

El objeto material, o valor objetivo, sobre el que versa un acto, puede ser de suyo bueno, malo o indiferente desde el punto

de vista moral. Un objeto que en sí mismo sea indiferente, puede hacerse bueno o malo en razón de la *ley*, de la *situación*, o de la *intención* o sentimiento. Por su parte, un objeto de suyo moralmente bueno, puede, en un momento y lugar determinados, convertirse, por obra de la situación, en un objeto prohibido por la moral.

Nada mejor, por ejemplo, que la asistencia al culto divino. Pero a la madre que tiene un hijo gravemente enfermo y que necesita indispensablemente sus cuidados, no es lícito abandonarlo para ir a misa.

Puesto que todo valor creado está condicionado por las situaciones, es decir, es relativo, sujeto a circunstancias variables, los actos que a él se dirijan no serán siempre y en todas circunstancias buenos. Sólo Dios es incondicionado, absoluto, independiente de toda circunstancia. Por eso los actos de las virtudes teologales, considerados en cuanto a su objeto, son buenos en toda circunstancia, intrínseca e *incondicionalmente* buenos. *Sin embargo, puesto que tales actos ocupan un tiempo y pueden* impedir otras ocupaciones que las circunstancias hagan necesarias, también estos actos dirigidos inmediatamente al valor absoluto de Dios están ligados en cierto modo a la situación del que los efectúa.

El cultivo de los valores estéticos, utilitarios y culturales puede valer, según se lo considere, o como indiferente o como bueno. Indiferente, por cuanto no está comúnmente prescrito; bueno, si se hace guardando el recto orden y con buena intención. Aún podría decirse que su cultivo es bueno de suyo, pues que se trata de valores creados por Dios y confiados al hombre; sólo que es indispensable respetar la jerarquía de los valores y atender a ellos conforme a su relativa importancia y urgencia.

Desde el punto de vista del valor material, no existen acciones *malas en sí mismas,* puesto que no hay valor objetivo que de suyo sea malo; lo que sí puede ocurrir es que se eleven a absolutos valores que son relativos, o se establezca entre ellos una falsa jerarquía. *Pero hay acciones que son, en sí mismas e incondicionalmente, malas por razón de su objeto: aquellas que lesionan un valor eterno que ha de respetarse en toda circunstancia.*

Ejemplos: es siempre mala la mentira, porque vulnera esencialmente el valor «verdad»; asimismo el adulterio, porque quebranta esencialmente la fidelidad, la justicia, la santidad del vínculo sacramental. Dar

muerte a un hombre no es acción incondicionalmente mala, pues la vida corporal del prójimo no es un valor que deba respetarse *en toda circunstancia.* Sólo una agresión injustificada contra la vida del prójimo es siempre mala.

II. LA ESENCIA COMÚN Y LA INDIVIDUACIÓN

La moralidad no depende sólo de las notas esenciales y comunes del objeto, sino del conjunto de todos los valores generales y especiales, y de un modo especial de las relaciones que se guarden con el concierto de los valores, del puesto ocupado en la jerarquía de los mismos. Los valores que hay que realizar o cultivar son siempre *individuales,* aunque siempre referidos al mundo de los valores comunes, o sea: el cultivo de los valores individuales nunca puede estar en oposición con la escala general de valores, cuya validez es absoluta.

Del mismo modo que el hombre universal no existe como tal, sino sólo hombres individuales, cada uno de los cuales es una realización singular del concepto de naturaleza humana, a la que enriquece con el cúmulo de sus valores personales, así también lo que está confiado al cultivo y cuidado de cada uno no es la idea universal del valor humano, sino el valor encarnado en la singularidad de su persona.

Los principios más generales de la moral pueden deducirse de las cualidades esenciales e inmutables del hombre y de las relaciones que su ser como tal guarda con los demás seres. Tales principios deben permanecer incólumes siempre y en toda circunstancia. Mas sería erróneo pensar que estos principios forman por sí solos una norma completa y perfecta para todas las acciones singulares. Las definiciones y principios generales señalan los límites, mas no agotan la riqueza de los dones individuales.

> Así como Dios llama nominalmente a cada hombre, así también debe éste considerarse en su acción moral como sujeto y objeto de tareas, derechos y deberes singulares e indelegables.

Agere sequitur esse. El ser es el patrón por el que la acción se mide, entiéndase bien, el ser en su *totalidad,* la esencia universal y la forma individual, el existente en sí y en la situación en que existe.

III. LAS CIRCUNSTANCIAS COMO DETERMINANTES DE LA MORALIDAD DE ACCIÓN

Las circunstancias principales que influyen en el valor de la acción están señaladas en este antiguo verso mnemotécnico: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Lo que significa que el grado y especie del valor moral de la acción depende de mil particularidades y aspectos que afectan a la *persona,* al *objeto,* al *lugar,* al *tiempo,* a los *medios* y modos empleados, a los *motivos* que mueven de fuera o de dentro, como también de los *efectos que son de prever,* aunque acaso no queridos. Cada uno de estos datos determina la imagen moral de la acción, no sólo de por sí, sino también con el concurso particular de las demás circunstancias.

La *circunstancia* puede aumentar o disminuir el valor o desvalor moral de una acción, mas puede también constituir el único mérito o demérito de la misma. Pueden cambiar intrínsecamente el acto o acompañarlo sólo como un accidente que aumenta o disminuye su valor.

Una particular atención merecen las circunstancias que cambian la especie moral, pues deben declararse en confesión, cuando se trate de pecados graves[1]. El motivo de tal precepto es evidente, y es que las circunstancias que cambian de especie constituyen un nuevo pecado o una violación de otra virtud.

Por ejemplo, el que habiendo cometido un adulterio se acusa simplemente de impureza con otra persona, sólo se confiesa de un pecado contra la castidad (con las agravantes de cooperación y escándalo), mas no del de injusticia y de profanación del sacramento.

De suma importancia, y de declaración obligada en la confesión, son también las *circunstancias agravantes que cambian la especie teológica del pecado:* las que hacen mortal un pecado venial, como, por ejemplo, robar una cosa *importante,* o robar una cosa que, absolutamente considerada, es materia leve, pero cuyo robo causa grave perjuicio al pobre a quien pertenece. Todas las circunstancias que modifican un pecado *dentro de la misma especie moral o teológica* son ciertamente de importancia, mas no hay necesidad de declararlas en confesión.

1. Dz 889, 917.

Expongamos brevemente las circunstancias más importantes:

Quis: ¿quién? Es importante conocer no sólo las características *individuales* del agente (carácter, temperamento, ingenio, sexo, etc.), sino también el grado de *perfección adquirida,* su *profesión* y *estado* (sacerdote, médico, padre de familia, etc.).

Quis-quid: ¿quién-qué? Indica la relación entre el agente y el objeto de su acción.

Quid: ¿qué? No designa propiamente una circunstancia, sino el objeto de la acción. Mas, puesto que el objeto puede estar en diversas y variables relaciones, especialmente respecto del agente, puede también enumerarse entre las circunstancias.

Cuando se considera como objeto de la acción el *valor* intentado en ella y no el objeto sensible en sí, se coloca a este último entre las circunstancias. Sea, por ejemplo, objeto de una acción la virtud de la castidad, o en su caso su lesión; no serán las mismas las circunstancias del caso si la virtud es profanada en la persona de un niño inocente o de un adulto corrompido.

Ubi: ¿dónde? El lugar puede ser también muy significativo para el mérito o demérito de una acción. Así, v.gr., concluir un contrato de compraventa, de por sí bueno, en la iglesia, o en un lugar donde no puede entrar un hombre decente. Un asesinato dentro de una iglesia reviste el carácter de sacrilegio.

Quando: ¿cuándo? Por ejemplo: trabajar el domingo; entregarme a la oración cuando el prójimo necesita de mi ayuda.

Quibus auxiliis: ¿por qué medios? o *¿con qué cooperación?* No son tampoco indiferentes para juzgar una acción los *cómplices* que han intervenido en ella.

La bondad del fin no justifica el empleo de medios ilícitos (cf. Rom 3, 8). En tal caso no sólo sería pecaminoso el empleo de medios ilícitos, sino que la perversidad de éstos mancillaría el fin perseguido. La maldad de los medios no queda atenuada por la nobleza del fin; aún más, su inmoralidad queda a menudo agravada. Si alguien cree, por ejemplo, que puede servir al reino de Dios con mentiras, comete un pecado peor que si defendiera simples intereses humanos por el mismo medio. Pero, subjetivamente, el error y la inadvertencia pueden disminuir la culpa.

La repetida afirmación de que los jesuitas han sostenido la doctrina de que «el fin justifica los medios», estriba en malévola calumnia o en un error. Es verdad que el jesuita BUSENBAUM, en su *Medulla Theologiae moralis,* tiene esta frase: *Cum finis est licitus, etiam media sunt licita*[2]. Mas esto expresa un concepto exacto, a saber, que cuando un fin es bueno, los medios que *naturalmente le corresponden* son igualmente buenos. Si la salvación eterna es el fin propuesto al hombre, todos los medios necesarios para conseguirla son igualmente buenos, y por lo mismo le están mandados. Siendo obligatoria la conservación de la salud, son lícitos cuantos medios sean naturalmente necesarios para ello.

Cur: ¿por qué? Los móviles exteriores: seducción, amenaza, violencia, etc. son importantes para enjuiciar la responsabilidad.

2. BUSENBAUM, *Medulla theol. moralis* IV, tr. 3, c. 7.

Una de las circunstancias de mayor trascendencia es *el efecto previsible, aunque no intentado ni querido.*

Los efectos imprevistos no aumentan ni el mérito ni la culpabilidad del acto, a no ser que la imprevisión obedezca a un descuido culpable. Cuando de la acción como tal, y no únicamente a causa de una lamentable concatenación de circunstancias o del abuso que otros hacen de ella, se produce un efecto malo previsible, *no se puede decir que no sea también querido,* pues el que quiere la causa quiere también los efectos con ella enlazados intrínseca y necesariamente.

Muchas veces, aunque un efecto malo no procede de la acción como tal, su ocurrencia era, sin embargo, previsible, dadas las circunstancias, con más o menos seguridad. Por ejemplo, una esposa sabe que su marido blasfema cada vez que ella va a la iglesia. El ejemplo típico es el de *cooperación material:* lo que se hace no produce de por sí ningún efecto malo, pero dadas las circunstancias, se sabe que el prójimo se ha de valer de tal acción o efecto como medio para llegar a sus malos fines. Distíngase de ésta la cooperación formal, que es una acción que se presta como contribución libre y voluntaria a un efecto malo, que debía evitarse. Tal cooperador es verdadera concausa. La acción es mala aunque al cooperador le pese el mal efecto producido.

Primer principio: Nunca está permitido contribuir directa y positivamente a una acción mala en sí misma, aun cuando de ella se esperen buenos efectos.

Segundo principio: No hay ninguna obligación general de omitir una acción buena o indiferente por el hecho de que puede producir malos efectos por ulteriores complicaciones o por la malicia ajena.

Mas para ejecutar semejante acción se ha de tener un motivo proporcionado (esto es, que esté en proporción con el mal efecto temido); de otra manera, el agente mostraría que no aborrece suficientemente el efecto malo y, por lo mismo, habría de imputársele éste como voluntario.

Tercer principio: El amor al prójimo, el celo por el reino de Dios, y a veces también la justicia, exigen muchas veces omitir una acción que se prevé ha de tener

malas consecuencias involuntarias, si no entran en juego bienes relativamente superiores (como la propia salvación o la del prójimo, la justicia hacia un tercero, etc.).

Cuarto principio: La obligación de evitar el efecto malo involuntario de nuestras acciones es tanto mayor: 1) cuanto más funesto es el efecto; 2) cuanto más inmediatamente lo produce la acción; 3) cuanto más nos obliga nuestro deber de estado o de profesión a evitar o impedir semejantes efectos malos.

Ejemplos: *carecen de culpa* los movimientos sexuales, aunque previstos, que pueda experimentar un médico al tratar a una mujer conforme a su obligación, suponiendo, naturalmente, que no los quiere y que emplea los medios necesarios para no consentir.

No peca el sacerdote que da la sagrada comunión a un comulgante que la recibe sacrílegamente, al haberle negado él mismo la absolución, y que se la da para no quebrantar el sigilo sacramental. No es pecado matar a un demente que nos persigue de muerte, suponiendo, naturalmente, que sólo se busca la legítima defensa de la propia vida dentro de los límites necesarios y no la muerte injustificada del prójimo.

Es culpable el homicidio por imprudencia temeraria, cuando *se debió* en alguna forma prestar atención a la posibilidad de semejante desgracia y, sin embargo, *no se puso el necesario cuidado* para evitarlo.

Por el contrario, *no sería culpable* el homicidio cometido por un cazador que, a pesar del cuidado empleado, toma a un hombre por una fiera, y le dispara; pues no pudo prever tan funesto desenlace.

Es culpable el aborto, cuando, fuera de grave peligro de muerte, toma una madre un remedio que, si bien cura su enfermedad, lleva consigo el peligro de aborto (tercer principio). Doblemente culpable es el aborto directamente intentado para librarse de la incomodidad de la criatura (primer principio).

Puede tolerarse el efecto malo, cuando en extremo peligro de muerte se aplica a la madre un remedio o una operación que directamente combate su enfermedad, pero que mediatamente puede producir el aborto (segundo principio). Por el contrario, nunca está permitido a la madre, aun en extremo peligro de muerte, intentar directamente el aborto (primer principio).

W. Conway, *The Act of Two Effects,* «Irish Theological Quarterly» 18 (1951) 125-137.

J. Ghoos, *L'acte à double effet, étude de théologie positive,* «Ephemerides Theol. Lovanienses» 27 (1951) 30-52.

H. G. Kramer, *The indirect Voluntary or voluntarium in causa,* Washington 1935.

R. Bruch, *Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheologischer Beurteilung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick,* «Theol, und Glaube» 48 (1958) 241-257.

IV. ÉTICA ESENCIAL, CASUÍSTICA, ÉTICA DE SITUACIÓN

Para la filosofía actualista [3], seguida por una rama del existencialismo, disuélvese la sustancia o esencia permanente en una serie de actos sin ligazón esencial. Dicha filosofía se empeña, además, en poner bien en evidencia el carácter singular e irreemplazable de la persona, del acto, y, sobre todo, de la situación concreta. Lo mismo debe hacer una moral teísta, que en el hecho de que el Dios santísimo se dirija a ella *llamándola por su nombre,* ve la singularidad de la persona. Mas esto no es razón para negar la continuidad del individuo en sus diversos actos, ni tampoco su participación y unión con todos los seres, ni mucho menos *su unión con todos aquellos que participan de la misma esencia.*

La moral contemporánea no católica está muy influida por todas las corrientes filosóficas modernas, al menos en el modo de exposición y en el hincapié hecho sobre determinados puntos. La moderna «ética de situación» es, en parte, una reacción contra una ética racional de esencias demasiado *rígida*, que por atender a la esencia universal, a lo permanente y común, descuida la inconfundibilidad y singularidad del individuo y de la situación. La unilateralidad de semejante visión ha prestado un escaso servicio a la ética esencial (o de principios), por lo demás excelente. Tal fijeza se paga con empobrecimiento, estancamiento, aislamiento de la realidad. La existencia de *una ética esencial general es necesaria;* fuera de la Iglesia es cultivada hoy con el nombre de ética material de los valores. Existen, en efecto, valores constantes, siempre obligatorios, sustantivos, y por lo mismo leyes también constantes y esenciales, puesto que hay esencias constantes. Sobre este punto de valor universal coinciden sustancialmente la *ética esencial de la escolástica,* la *ética de los valores* y la *ética de la ley,* por diferentes que sean sus puntos de partida.

La moral católica ha tenido siempre en cuenta no sólo la esencia del hombre y de los bienes, valores y leyes que ella reclama, sino también la multiplicidad de las circunstancias. De esto se desprende la necesidad de la *casuística,* que expone deta-

3. Los pensadores, para los cuales es importante vivificar el concepto de substancia acentuando la fuerza vital del alma en el acto, no deberían ser tildados de actualistas Cf B. HARING, *Das Heilige und das Gute,* p. 204 ss.

lladamente la importancia relativa de las diversas circunstancias que se han de tener en cuenta para dictaminar sobre la moralidad de un acto. Sin embargo, la casuística encerraba varios peligros: por una parte, el de relegar a un lugar secundario los principios y los valores esenciales permanentes, el detenerse demasiado en la consideración de las circunstancias; por otra, pudo inducir a creer que la consideración casuística de las diversas y determinadas circunstancias daba la última palabra sobre un caso determinado y concreto, siendo así que aquélla no es más que un *complemento de la ética esencial,* mediante la aportación de las diversas relaciones circunstanciales que se repiten *generalmente. La casuística se sitúa, pues, del lado de la ética esencial,* puesto que las relaciones pueden ser tratadas de una manera tan esencial y generalmente válida como la misma sustancia. Lo más que hace la casuística es establecer los «tipos» que se dan en la multiplicidad de los casos singulares; pues aun en los casos singulares, lo único que estudia es lo típico. Fuera de su campo cae, en cambio, lo que en la *situación individual* hay de único e indeducible (sustraído, por tanto, al juicio ajeno), y que depende del encuentro personal del individuo con las circunstancias concretas y particulares.

La moral católica se hizo siempre cargo del vasto campo de la «situación», inabarcable por la ciencia. Su actitud a este respecto destaca sobre todo en su manera de tratar de la virtud de la *prudencia.* La situación particular sólo puede comprenderse perfectamente mediante la conciencia, y, en último término, mediante los dones del Espíritu Santo. Mas la ciencia moral esencial y casuística, edificada con los elementos que proporciona la esencia general y el encadenamiento de las circunstancias típicas que se repiten, debe preparar el juicio de la prudencia para las diversas situaciones. *Con otras palabras: el juicio de la prudencia no niega el valor general de los principios, ni las conclusiones típicas a que llega la casuística, pero las rebasa y complementa.*

El protestante EBERARDO GRIESEBACH [4] ha construido una ética de situación extremadamente radical. Desconoce toda persistencia de la esencia, pero inconscientemente llega, aunque por un rodeo, a descubrir al menos una relación esencial, que establece un principio invariable de conducta, y es la relación entre el yo y el tú. En definitiva también él establece un

4. EBERHARD GRIESEBACH, *Gegenwart, eine kritische Ethik,* Halle 1928.

principio constante y siempre valedero: respetar cuidadosamente los derechos del tú y así oponerse a la maldad del yo, que amenaza con imponer su dominio a expensas del tú[5]. KARL RAHNER ha señalado con toda claridad la existencia de iguales tendencias en el campo católico, y ha indicado las buenas contribuciones de la ética de situación, pero rechazando los excesos:

«Puesto que el individuo no es un simple caso particular de la naturaleza humana general (aunque también lo es), sino un caso que es además irrepetible e irreemplazable, por eso tiene una misión y una vocación que los preceptos y las normas generales no pueden expresar inequívocamente, y sólo pueden serle intimadas por actos individuales y determinados de su conciencia. Existiendo en cada caso lo singular, ha de haber también una ética del individuo, con la correspondiente función de la conciencia. Mas, puesto que el individuo humano no agota la humanidad universal, sino que se realiza dentro de ésta, la ética individual es sólo una ética *dentro* de la ética universal, normativa para todos y tan real como aquélla. Es muy justo afirmar que hay y debe haber una mayor edad también para la conciencia cristiana del individuo, aun del laico...

»Pero esta mayor edad de la conciencia cristiana no puede ser una emancipación, un arrojar por la borda las normas generales preconizadas por el Evangelio y la Iglesia, apelando a la situación particular y a la conciencia individual. A esta mayor edad sólo se llega cuando se posee la capacidad para aplicar por sí mismo dichas normas a la situación concreta, la capacidad de descubrir deberes y obligaciones cristianas allí donde las normas generales, a causa precisamente de su generalidad y abstracción, no ofrecen a los pastores de almas, o sólo difícilmente, la posibilidad de declarar cómo deben realizarse aquellas normas generales en tal circunstancia concreta»[6]. Pío XII en dos memorables discursos[7], puso en guardia a los católicos contra los peligros de la falsa moral de situación. El Santo Oficio subrayó después la misma doctrina en un «monitum»[8].

Con estos antecedentes es preciso descubrir sus tendencias y sus más profundas raíces.

El aliado más obstinado de la reprobada ética de situación es,

5. Cf. STEINBÜCHEL, *Philosophische Grundlegung* I, 237ss.
6. KARL RAHNER S. I., *Situationsethik und Sündenmystik*, «Stimmen der Zeit», 145 (1949-50) 336.
7. Pío XII, *Alocuciones sobre conciencia, educación y moral de situación* de 23-3-1952 y 19-4-1952 (cf. «Anuario Petrus» 1952, p. 51).
8. Pío XII, *Decretum de «Ethica situationis»* (cf. «Anuario Petrus» 1956, p. 295).

indudablemente, un necio legalismo, que quiere ir sobre seguro cumpliendo siempre literalmente leyes meramente positivas (las de los hombres), sin preguntarse si con esta obediencia a la letra no infringe las leyes impuestas por el Creador y el Redentor en el espíritu y en el corazón. La advertencia básica del Santo Oficio, cuya importancia no puede fácilmente sobreestimarse, clasifica la ética de situación como oposición a la verdadera «ética objetiva, fundada en el ser». La esencia, pues, de la falsa moral de situación es la convicción, expresa o tácita, de «que la norma última y decisiva no es el orden objetivo determinado por la ley de la naturaleza y conocido con certeza gracias a esta misma ley». Oponiéndose a una aplicación inepta de las fórmulas generales acentúa expresamente el «monitum» que para llegar a una decisión prudente de la conciencia «se ha de tener en cuenta y sopesar las condiciones particulares de la "situación"»[9].

Uno de los antepasados de la falsa ética de situación es el *nominalismo*, que no reconoce ninguna esencia estable, ninguna verdad general, ninguna ley esencial interna y necesaria. Entre sus descendientes se puede contar al positivismo jurídico y a una ética legalista, formalista, de mera exterioridad. La ética de situación es, en parte, una reacción contra un legalismo que no toma en cuenta la vida; pero recae en él al no saber distinguir entre ley esencial y leyes positivas, siempre mudables. El esclavo del legalismo positivista, en oposición con el de la ética de situación, mantiene rígida e inflexible la vigencia de las leyes positivas. Pero ambos juzgan legítimo el desentenderse de las leyes esenciales escritas en el ser y en el corazón del hombre; el segundo apela a la vida que fluye, el primero a la letra de las leyes positivas.

La verdadera moral católica, que presta suma atención al *kairós*, esto es, a la situación propia del momento, se distingue, ante todo, de la falsa moral de situación por los siguientes caracteres:

1. Por la clara insistencia en que el llamamiento de cada momento, del *kairós*, no reclama nunca *quedar por debajo*, en lo esencial de la ley general, sino que impele a pasar el límite ínfimo de lo mandado.

2. Por el conocimiento claro de que todos los dones individuales de la gracia son considerados a la luz de la solidaridad en la salvación.

9. Ibid., p 144.

3. Por el riguroso examen de la licitud del motivo y de la responsabilidad ante la comunidad cuando se trata de proceder según lo demandado por la situación.

J. FUCHS S. I., *Situation und Entscheidung,* Francfort del Main 1952.
—, *Situationsethik in theologischer Sicht,* «Scholastik» 27 (1952) 161-183.
—, *Éthique objective et éthique de situation. À propos de l'Instruction du Saint-Office du 2 février 1956,* «Nouv. Rev. Th.» 78 (1956) 798-818.
D. VON HILDEBRAND, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik,* Dusseldorf 1957.
H. L. MARTENS S. I., *Kierkegaard und die Situationsethik,* «Scholastik» 26 (1951) 556-564.
F. BATTAGLIA, *Il problema morale nell' existenzialismo,* Bolonia 1949.
H. MUCKERMANN, *Das Ethos der Existentialphilosophie,* Berlín 1950.
H. HIRSCHMANN S. I., *Situationsethik und Erfüllung des Willens Gottes,* «Geist und Leben» 24 (1951) 300-304.
K. RAHNER, S. I., *Situationsethik und Sündenmysthik,* «Stimmen der Zeit» 145 (1949-50) 330-342.
W. DIRKS, *Wie erkenne ich. was Gott mir will?,* «Frankfurter Hefte» 6 (1951) 229-244.
E. GRIESEBACH, *Gegenwart. Eine kritische Ethik,* Halle 1928.
F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre,* París 1947. (Los dos libros citados en último lugar son ética de la situación en contra de la ley. Igualmente los libros de E. MICHEL, *Partner Gottes, Renovatio, Ehe, Gläubige Existenz!)*
R. EGENTER, *Kasuistik als christliche Situationsethik,* «Münchener Theol. Zeitsch.» 1 (1950) 54-65.
—, *Das Wagnis in Christo,* Ratisbona 1936.
J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* París 1950.
TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre,* [4]1951, I, 237-257.
—, *Existentialismus und christliches Ethos,* «Theologische Quartalschrift» 128 (1948) 1-27.
—, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen,* Francfort del Main 1949. Cf. también *Zur Frage der Situationsethik,* «Herderkorr.» 4 (1949-50) 456-459.
J. ENDRES C. SS. R., *Situation und Enstcheidung,* «Die neue Ordnung» 6 (1952) 27-36.
A. SCHÜLER, *Verantwortung,* Krailling (Munich) 1948, 157-172.
K. RAHNER, *Der einzelne in der Kirche,* «Stimmen der Zeit» 139 (1946-1947) 260-276.
H. M. CHRISTMANN O. P., *Vom Geheimnis des Einzelnen,* «Die Kirche in der Welt» 4 (1951) 359-364.
N. HARTMANN O. F. M., *Das Individuationsproblem,* ibid., 353-358.
N. SEELHAMMER, *Situationsethik und christliches Gewissen,* «Trierer Theol. Z.» 62 (1953) 80-90.
J. KRAUS, *Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem,* Maguncia 1956.

P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis,* Salzburgo-Leipzig 1937.
FR. SCHOLZ, *Situationsethik und situationsgerechtes Verhalten im Lichte der jüngsten kirchlichen Verlautbarungen,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung,* Dusseldorf 1958, 35-50.
Y. CONGAR, *Die Kasuistik des heiligen Paulus,* «Verkündigung und Glaube» (Festgabe für F. X. Arnold), Friburgo de Brisgovia 1958, 16-41.
A. AUER, *Irrtümer der Sündenmystik und der Situationsethik,* «Hochland» 51 (1958-1959) 273-278.
R. GLEASON, *Situational Morality,* «Thought» 32 (1958) 533-558.
W. SCHÖLLGEN, *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964, 17-34.
B. HÄRING, *¿Ética de la situación o legalismo sin vida?,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 162-173.
—, *Obstinados simpatizantes de la ética de la situación,* ibid., 174-191.

V. SITUACIÓN, CONCIENCIA, PRUDENCIA Y DONES DEL ESPÍRITU SANTO

¿Cómo y *en virtud de qué facultad,* principio o gracia conseguirá el cristiano descubrir lo que de él exige cada situación particular?

Se obtiene una visión de conjunto sobre una situación mediante el conocimiento de las leyes esenciales, de los principios de valor permanente. Así el conocimiento de la moral cristiana proporciona el contorno dentro del cual vendrá a encuadrarse la situación. Este conocimiento excluye toda oposición sistemática al Espíritu de Cristo. La comprensión de la situación no sólo no debe oponerse al espíritu de Cristo, sino que debe abarcar toda la *realidad,* todas las exigencias del momento. Lo cual se realiza sólo mediante la *prudencia,* que viene a ser el órgano viviente por el que la realidad concreta manifiesta sus exigencias. La prudencia supone, por lo mismo, un profundo y vivo conocimiento de la realidad. Mas dicho conocimiento sólo es posible mediante el conocimiento de las leyes que regulan la realidad y el de las exigencias morales que de allí dimanan.

Pero el hombre sólo es prudente de veras y capaz de hacer frente a la situación cuando siente en su alma una afinidad natural con la solicitación del bien que surge de la realidad.

El astuto posee la facultad de darse cuenta en el acto de cómo la realidad puede contribuir a la realización de sus planes. El prudente posee un oído tan fino y despierto como el astuto, mas lo usa para auscultar la marcha del mundo y descubrir cómo puede hacerlo tornar todo al servicio del bien, o sea, en defini-

tiva, al servicio de Dios. *La prudencia llega a su perfección sólo mediante los dones del Espíritu Santo,* que ponen en el alma la delicadeza para sentir los movimientos interiores de la gracia divina, y al mismo tiempo la finura de oído para percibir las exigencias del momento. Sólo mediante los dones del Espíritu Santo llega la prudencia hasta la medula de la realidad: entonces se oye en todo la *voz amorosa de Dios* y su invitación al servicio filial del amor. Solamente los dones del Espíritu Santo hacen que nuestro conocimiento sea semejante al de *Cristo,* de modo que por un secreto e íntimo parentesco con Cristo podemos mirar, en cierto modo, con sus mismos ojos la realidad y descubrir las exigencias que nos presenta.

Gracias a los dones del Espíritu Santo, la realidad se nos presenta no como algo muerto, sino como la voz del Dios vivo, que nos habla no sólo exteriormente, sino *en el interior,* mediante sus dones. Los dones del Espíritu Santo no nos hacen desatender de ningún modo el lenguaje de la realidad y por ende de la prudencia, para entablar allá en el interior una comunicación en cierto modo inmediata con el Espíritu Santo, sustraída al control de la realidad. Esto puede suceder alguna vez por especialísima acción del Espíritu Santo. Por lo común, los dones, especialmente los de sabiduría y consejo, obran sobre la base de la prudencia y prosiguiendo la acción de ésta.

Los dones del Espíritu Santo perfeccionan la prudencia, especialmente en relación con el conocimiento propio, con el «discernimiento de espíritu», que hemos de enfocar, ante todo, sobre nosotros mismos y sobre nuestros movimientos y anhelos. *Únicamente por la docilidad a la dirección dada por el Espíritu Santo podemos llegar a aquella perfecta prudencia que nos hace atentos y clarividentes para descubrir las múltiples y disimuladas insinuaciones de nuestra naturaleza caída y del diablo.*

Ahora bien, *¿qué función desempeña la conciencia frente a una situación,* especialmente en circunstancias difíciles y decisivas para la salvación? Al tratar de la conciencia dijimos ya que la conciencia individual no había de considerarse *como un oráculo.* Aquí vemos que, para que el dictamen de la conciencia sea recto y perfecto, tiene que ser un dictamen de la prudencia, o sea el resultado de la moción del Espíritu Santo. Sin duda no podemos afirmar que todo juicio conciencial sea dictado por la perfecta prudencia, ni mucho menos por los dones del Espíritu Santo. Por eso es preciso que el hombre concienzudo tome en

cuenta los límites de su prudencia y que no se aferre a su fallo individual cuando le falta la requerida prudencia, o cuando ella no le basta en algún caso particular. El hombre prudente de veras no desprecia el consejo de otro más prudente y competente. No confía en su pericia natural, sino que implora la asistencia del Espíritu Santo y agota todos los medios de tomar consejo.

Sin duda que cuando se ha ido hasta el extremo de la prudencia que se posee, el fallo de la conciencia puede ser subjetivamente obligatorio, aunque no concuerde del todo con las exigencias de la realidad (ni por tanto, con la perfecta prudencia). El fallo de la prudencia es, pues, siempre fallo de la conciencia, siempre que se trate de algo obligatorio; sin embargo, éste no es siempre, por desgracia, un fallo de *perfecta* prudencia. *Mas cuando en el fallo conciencial no entra para nada la prudencia, dicho fallo no es más que pura ilusión...*

VI. SITUACIÓN Y PLAN PARA EL FUTURO

Como ser racional que es, y orientado a un fin, el hombre tiene que vivir con arreglo a un plan. Desde el momento que orienta su vida hacia un fin determinado (la felicidad eterna, el adelanto en la caridad), tiene que evaluar los medios de que dispone y proyectar su empleo para conseguirlo (cf. Lc 14, 28ss). De otra manera le faltaría o la prudencia, o la constancia, o la eficacia. Mas los proyectos elaborados según las fuerzas de que en cada caso se dispone, corren siempre el peligro de ser perseguidos con rígida *terquedad* y una *arbitrariedad* en exceso confiada. Por lo que a los medios se refiere, Dios desbaratará siempre nuestros planes para el futuro, para que así no busquemos nuestra propia voluntad y veamos que la perfección consiste en aceptar gustosos la voluntad divina.

> Fidelidad a nosotros mismos, firmeza en los principios, inmutabilidad en los sentimientos, deben ir siempre de pareja con una constante sinceridad para con las imprevisibles y cambiantes exigencias del momento.

Lo que hoy día es provechoso para el propio perfeccionamiento y para el servicio de Dios, pudiera ser mañana, en otras circunstancias, un verdadero impedimento, y debería, por tanto, abandonarse gustosamente (en este caso podrían estar no pocas prácticas ascéticas). Hay que hacer lo que

en la situación presente se reconoce como voluntad de Dios; lo que mañana aparezca como tal, hay que estar de antemano dispuesto a realizarlo, pero siempre atentos a las nuevas disposiciones y avisos de Dios. Cualquiera otra manera de planear el porvenir lesionaría las exigencias de las diversas situaciones, que se presentan como momentos de la gracia divina, y favorecería una conducta egoísta (cf. Iac 4, 13ss).

Esta adaptabilidad de los proyectos a las exigencias y cambios de la situación es la *recta actitud que conviene adoptar frente a la divina providencia,* la constante sintonía de los planes humanos con los planes divinos de gobierno mundial y de salvación.

VII. PRECEPTOS Y CONSEJOS; PRECEPTOS Y VOCACIÓN

De la individualidad del hombre y de la situación particular nacen los especiales deberes personales en cada situación. Y lo que así arroja la situación no es muchas veces un simple consejo, sino una verdadera obligación, que puede ser tan apremiante como un precepto general. El carácter esencialmente orgánico de la sociedad humana y en particular de la eclesiástica, impone la distribución individual de los servicios. «Porque el cuerpo no es un solo miembro sino muchos... Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?» (1 Cor 12, 14ss).

El precepto general o ley impone por definición su fuerza obligatoria sobre una *sociedad o comunidad.* Si el *consejo* se impusiera con fuerza obligatoria a la comunidad, ya no sería consejo. Los «consejos evangélicos» y todo cuanto está recomendado en la revelación sin que esté propiamente mandado (ni como precepto de realización inmediata, ni como fijación de un fin), se pone ante los ojos de todos los cristianos como algo *aconsejado de suyo.* Mas esto no significa que para un individuo concreto *en una situación determinada, todo aquello deba valer como realmente aconsejado.* Puede suceder, en efecto, que consideradas sus fuerzas y particulares obligaciones, ello se convierta más bien en impedimento y peligro, y sea por lo mismo desaconsejable. Así, para quien no sienta inclinación hacia la vida de virginidad, no sería aconsejable, antes pecaminoso, comprometerse a semejante vida. Por el contrario, cuando uno ve claramente que puede realizar una valiosa contribución al servicio de Dios en el estado sacerdotal o religioso, o en otro para el que

Dios lo ha dotado especialmente, o cuando prevé que sólo puede librarse de graves peligros que amenazan su salvación siguiendo los consejos evangélicos, entonces valen para él, en virtud de la gracia de tal conocimiento, aquellas palabras del Señor: «El que pueda entender, que entienda» (Mt 19, 12).

«Quibus datum est»: *«a quienes ha sido concedido»*, esto es, *quien ha recibido de Dios la gracia especial, el don individual y el claro conocimiento de una vocación, está indudablemente obligado a ser fiel a esa gracia divina y a colaborar con ella agradecido».* No queremos afirmar con esto, naturalmente, que desoir el llamamiento sea sin más un pecado grave; fomentar semejante vocación personal con amenazas de pecado sería improcedente.

La Iglesia defiende y protege con toda energía la *libertad en la elección del estado sacerdotal y religioso.* Mas con ello no declara de ninguna manera que *aquel que reconoce claramente el llamamiento de la gracia esté absolutamente libre de atenderlo o no,* so pretexto de que «no hay ley» que a ello obligue; como si el impulso de la gracia no fuese precisamente la ley propia del verdadero discípulo de Cristo. En este punto se separan precisamente la moral meramente «legalista» y la moral de la gracia.

Pío XI escribe en su encíclica sobre el sacerdocio católico: «Una larga y triste experiencia nos enseña que la vocación traicionada —y no se crea que la palabra es demasiado fuerte— es una fuente de lágrimas»[10]. Ante todo hay que decir que el motivo, la intención o sentimiento por el que se desoye la vocación claramente conocida, no puede ser bueno. «El que por desidia desoye la vocación no alcanzará perdón el día del juicio»[11]. San Bernardo, después de exponer los motivos que ordinariamente se alegan para no seguir el divino llamamiento, afirma: «Ésta es la sabiduría de la carne, del diablo, enemiga de la salvación, asesina de la vida, madre de la tibieza que provoca náuseas a Dios. ¡Cuidado! Cuanto más sublime es lo que se te ofrece, debes abrazarlo con tanta mayor alegría y presteza»[12].

El verdadero discípulo de Cristo no se guía sólo por los preceptos generales, que son inviolables para todos, sino también por los consejos, para escoger precisamente aquello que Dios le ha destinado; por eso presta oído al lenguaje del momento, al de las necesidades del reino de Dios o del prójimo, escucha los llamamientos interiores de la gracia, y pulsa sus propias fuerzas. Si al examinar sus fuerzas, disposiciones y motivos, después

10. ASS 28 (1936) 48.
11 JUAN CLÍMACO, *Scala Paradisi,* Gr. 1 PG 47, 385.
12 SAN BERNARDO, *Declamationes* XXVII, PL 184, 456.

de haber orado humildemente, no reconoce el cristiano ningún llamamiento para este o aquel estado, entonces se puede decir que no existe ninguna obligación.

Lo que desde los padres ha venido afirmando la tradición con particular énfasis sobre la obligación que tenemos de seguir la «vocación» que nos impulsa a vivir conforme a los consejos evangélicos, una vez dicha vocación es claramente conocida, puede aplicarse igualmente a todo el campo de los consejos, de los dones individuales de la gracia y de las obligaciones particulares. *Cada uno debe hacer producir sus talentos a proporción de sus fuerzas* (cf. Mt 25, 14ss), cooperar siempre con la gracia, y buscar el camino que su situación le traza. «Frente a cada uno se yergue la imagen de lo que ha de ser; mientras no lo sea, su tranquilidad no será perfecta» (FRIEDRICH RÜCKERT). Lo que es admirable en un santo determinado, no es aconsejable para otro cualquiera, de no ser ésa su vocación.

Lo dicho no sólo no se opone al espíritu de libertad, sino que es precisamente *la exigencia de la verdadera libertad de los hijos de Dios,* para quienes la auténtica ley es el obrar por amor, la moción de la gracia y la especial providencia de Dios. Por eso se debe afirmar con energía que *todo el ámbito de los consejos y de las gracias individuales excluye cualquier imposición legal y rechaza toda violencia o fallo que venga del exterior.*

Sin embargo, no es menos profundo el sentido que las llamadas «obras de supererogación» tienen en comparación con lo obtenido por el cumplimiento de los preceptos generales, y en atención a la plenitud de gracia que supone su realización y a la promesa de una recompensa también «superabundante» implícita en ésta. Aun el cristiano que coopera fielmente con la gracia y emplea en el servicio de Dios todos sus talentos naturales y sobrenaturales, se considerará siempre humildemente como un «siervo inútil» y jamás creerá que ha dado a Dios algo más de lo debido (cf. Lc 17, 7-10). Pero contra el intento por parte de una persona de ordenar tales obras, tiene aplicación lo siguiente: Esto excede a lo debido.

En la controversia sobre si un «consejo evangélico» o una vocación especial, que no se impone a todos por ningún mandamiento general, puede ser obligatorio en conciencia para alguien en particular, se incurre una y otra vez en el planteamiento legalista de la cuestión. *Para el hombre que sólo atiende a la ley y que aún no ha empezado a caminar bajo la moción y dirección del Espíritu Santo, no se plantea absolutamente la cuestión de si un consejo lo obliga o no.* Pero el que ha descubierto realmente

la verdadera ley de la nueva alianza, que es la gracia interior, y la ha hecho suya, tampoco se plantea la cuestión bajo el *mero aspecto legal,* o sea de si está obligado o no bajo pecado.

La libertad de los hijos de Dios no reza con aquellos que sólo se mueven bajo la presión y amenaza de la ley. Semejantemente, la cuestión de la obligación de los consejos sólo tiene sentido a partir de un cierto grado de la vida espiritual. Si tan a menudo se malogran excelentes vocaciones para el reino de Dios, esto no sucede de ordinario por haber rechazado directamente la vocación como tal, sino por una larga cadena de faltas de docilidad a las mociones de la gracia. Las más de las veces es consecuencia de una educación meramente legalista.

El llegar al claro conocimiento de la vocación supone normalmente una actitud constante de filial docilidad a las indicaciones de Dios. Cuando el germen de la vocación no llega a desarrollarse y a tomar estado en la conciencia, tampoco se presenta propiamente la cuestión de su obligación ni la de un pecado directo contra la «vocación». El fracaso es de carácter general. Pero cuando, mediante el soplo de una gracia especial, llega a conocerse claramente la vocación, este conocimiento presupone ya la docilidad y sumisión a la moción de la gracia. Lo cual significa también, en esencia, que la cuestión de la obligación no se ha de plantear ni solucionar en tal caso desde el punto de vista de la coacción y del temor, sino del de la libertad de los hijos de Dios[13].

El problema de hasta dónde obliga una recomendación o una vocación puede plantearse, considerando el hecho de su clara e inequívoca aceptación, pero también el de las tentaciones de veleidad. Si el interesado se ha ligado ya por alguna promesa sagrada, la cuestión adquiere entonces un nuevo matiz: el de la fidelidad y respeto debido a Dios. Si aún no se ha ligado, queda en pie la cuestión de la fidelidad hacia el consentimiento interior. Si aquel que se sintió claramente llamado, adopta ahora un punto de vista absolutamente legalista, y no sabe decidirse sino bajo la presión del temor o la ley, no hay lugar para pensar ni en una real vocación, ni en una obligación que lo obligue bajo pecado a seguir los consejos; a no ser que existiera ya la obligación legal en virtud de un compromiso, de un oficio recibido o de un peligro inmediato para su salvación.

13 Cf SANTO TOMAS, *Contra retrahentes,* c 6

El imperativo que deriva de una *vocación reconocida* al principio y que luego la tibieza ha hecho gravosa, prescindiendo ahora de toda obligación legal, no consiste tanto en una vinculación inmediata a lo que en sí es sólo un consejo, como el deber *de adoptar ante Dios una actitud de docilidad a la moción de la divina gracia, haciendo de ésta la verdadera ley de su vida.* El decaer de las alturas de la libertad de los hijos de Dios, donde se percibe claramente el llamamiento del amor a una misión especial de la gracia, para adoptar una actitud legalista característica del viejo Adán, no puede ir sin una infidelidad a la gracia de Dios, esto es, no puede estar exenta de pecado. Por eso se puede afirmar que la pérdida de una vocación es siempre la historia de muchos pecados, tanto graves como leves, cuya magnitud se ha de medir conforme a las normas de los preceptos generales.

La cuestión, pues, de la obligación a una vocación especial no puede plantearse ni sobre el plano de las simples prescripciones legales —en el cual no puede existir—, ni como cuestión aislada e independiente. Ha de examinarse más bien a la luz de los deberes generales del cristiano, conforme a los cuales ha de atender solícito a las necesidades del prójimo, a los magnos intereses del reino de Dios, y sobre todo a las mociones internas de la gracia, la cual afina el oído para percibir la voluntad de Dios a través de las situaciones interiores y exteriores. Cuando se da tal actitud, existe también la posibilidad de conocer claramente la vocación especial; entonces, sin más requisitos, la mirada percibe la cadena de gracias que causaron tal actitud y tal conocimiento. *Las gracias escogidas del amor divino no pasan inadvertidas para el hijo de Dios.*

El consejo le llega al cristiano primero como simple consejo. Pero si, en un momento dado, llega a reconocer que en lo que no es más que consejo general se encuentra trazado el camino especial que le prescribe la divina y amorosa providencia, tendrá necesariamente que tomar partido: o ceder al llamamiento de la gracia divina, o rechazar la gracia especial que lo solicita, alegando que la ley general no impone la vocación. Esto último, empero, sería una infracción de la ley de la gracia. «No estamos bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6, 14).

«Tan pronto como conoce el hombre que Dios lo llama a una misión determinada, sea cual fuere, lo que en sí mismo sólo era consejo, se

torna para él ineludible deber»[14]. Como dice OBERRAUCH, «no existen *mera consilia in hypothesi, seu in individuo* (o sea, en la hipótesis o circunstancia determinada no existen meros consejos). De por sí no peca el invitado, el llamado, por los actos, lícitos de suyo, contrarios al consejo; pero sí peca por rehusar seguir el consejo cuando está invitado, llamado a seguirlo. A más de uno, sin embargo, las situaciones y circunstancias le impedirán seguir como quisiera los consejos evangélicos; aun el seguirlos constituiría un pecado contra otras obligaciones»[15]. Por el contrario, hay autores que afirman que el consejo no impone ninguna obligación ni a la generalidad de los fieles, ni a quien se sienta especialmente llamado a ponerlo en práctica: «Nadie está obligado a practicar los consejos evangélicos. La única obligación es amar y venerar dichos consejos»[16]. Pero dichos autores casi en su totalidad notan, también: «Por otra parte, no hay consejo que en determinadas circunstancias no pueda hacerse obligatorio para el individuo. Si yo reconozco, por ejemplo, que de quedarme en el mundo, fuera de la vida religiosa, no podré alcanzar la salvación, estoy obligado a abrazar el estado religioso. Mas entonces el consejo no obliga como tal»[17]. Las consideraciones de O. ZIMMERMANN[18] reflejan bien la opinión de los que afirman que el consejo obliga al individuo no en razón de la debida sumisión a la gracia, sino sólo «en razón de las circunstancias». Y señala tantas circunstancias en que un consejo puede ser obligatorio para alguno, que nosotros apenas podríamos añadir alguna. Por lo demás afirma, con numerosos autores, que el rechazar un consejo ya es de por sí una «imperfección». «La imperfección designa el no cumplimiento de un consejo... y generalmente un acto por el que se falta a un consejo divino»[19]. Aunque la imperfección no sea pecado, es, sin embargo, una oposición a una verdadera voluntad de Dios, a su beneplácito... Los santos la lloran como un pecado. Dios se la castiga gravemente, y en su trato místico con ellos se la reprende severamente[20].

Lo mismo pensamos nosotros al llamar a esta desobediencia «pecado venial». La diferencia es de naturaleza más bien teórica. La segunda solución se apoya principalmente en sólo considerar como pecado el quebrantamiento de una ley general. La primera coloca la esencia del pecado, no sólo en el quebrantamiento de una ley exterior, sino principalmente en una falta contra la nueva ley, la «del Espíritu que da vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2), en dejar infructuosa la gracia interior. Mas esta primera solución no debe pasar por alto las circunstancias exteriores y sobre todo las fuerzas interiores y las necesidades del llamado. Pues las invitaciones de la gracia forman un todo con la providencia exterior. Por lo demás, aun los que niegan la obligatoriedad de los consejos divinos, admiten que el llamamiento interior puede ser mucho más preciso y apremiante que el simple consejo a todos dirigido, y que Dios puede presentar directamente al individuo lo aconsejado como una exigencia obligatoria.

14. F. TILLMANN, *Katholische Sittenlehre*, 3.ª ed., III, pág. 199.
15. A. A. WAIBEL, *Moraltheologie* I, Ratisbona 1839, pág. 338.
16. K. MARTIN, *Lehrbuch der kath. Moral*, Maguncia 1855, pág. 88.
17. L. c., pág. 89; cf. O. SCHILLING, *Handbuch der Moraltheologie* I (1952), pág. 166.
18. O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Friburgo de Brisgovia 1932, pág. 92, 260ss
19. L. c., pág. 92.
20. Cf. ZIMMERMANN, l. c., pág. 93.

La relación entre mandamiento y consejo recibe una última aclaración con la doctrina de la vocación general a la santidad, que es uno de los capítulos principales del concilio Vaticano II (Constitución dogmática sobre la Iglesia, cap. 5): *Todo cristiano, cualquiera que sea su estado, está verdaderamente llamado, y por lo tanto también obligado, a tender a la perfección y a la santidad de vida.*

> Todo cristiano, en cualquier estado en que se encuentre, está obligado a tender a la perfección.

Todo cristiano, en virtud de su vida en Cristo, está esencialmente comprometido a seguir a Cristo de un modo perfecto y radical. El gran precepto de la caridad, que impone el tender a la perfección, obliga estrictamente a todo cristiano. La nueva ley del amor exige a todos y en todo tiempo no hacer nada que esté en directa contradicción con la caridad, o que sea quebrantamiento de alguno de los preceptos comunes. La nueva ley de gracia, cuya fórmula es el precepto de la caridad, pide además que nadie deje de *tender* siempre a la perfecta realización de esta misma caridad.

> No hay, sin embargo, ningún precepto general que obligue siempre a hacer lo que es más perfecto en sí.

«La ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2) es ley *de crecimiento*. Y hasta sería presunción el que un principiante en la vida cristiana se creyera capaz de emprender lo más perfecto en sí, sin una clara y especial inspiración de Dios, y sin que a ello lo convidaran circunstancias particulares. Sólo uno pudo realizar siempre lo que en sí era más perfecto: Cristo.

> Todo cristiano está obligado a realizar lo que, con la gracia de Dios, reconoce como más proporcionado a su situación y a sus fuerzas.

El que ayudado de la gracia, ha llegado en su prudencia a la conclusión de que tal conducta, o la elección de tal vocación, es con toda evidencia lo más apropiado para él, no obrará sensatamente ni con la debida docilidad al Maestro interior, que es el

Espíritu Santo, si elige el partido que menos le conviene, sea éste en sí mismo más perfecto o menos perfecto [21]. No es raro que se presente no ya una sola, sino una multiplicidad de posibilidades más o menos igualmente apropiadas, de modo que no se puede establecer una diferencia clara entre ellas. En tal caso, hay que dejar la elección a la iniciativa personal, sin temor de incurrir por ello en desobediencia a la llamada de Dios.

Si la preocupación por acertar siempre con lo que es más perfecto creara a alguien el peligro de perder la paz y la libertad interior, debería de vez en cuando escoger conscientemente lo que es en sí menos perfecto (con tal que no sea malo), para librarse así de la ansiedad y de sus escrúpulos. Entonces lo que en sí es menos perfecto es para él más perfecto, con tal, empero, que permanezca con la voluntad resuelta a aspirar tenazmente al perfecto amor a Dios.

El espíritu de libertad de los hijos de Dios está igualmente distanciado de la caprichosa arbitrariedad y del temor. Florece sobre todo cuando el cristiano no tiene más ambición que la de acertar y realizar los amorosos propósitos de Dios, abandonándose a Él con filial confianza y exento de todo temor servil.

El quedarse de modo consciente y voluntario más abajo del ideal cristiano, el omitir con toda conciencia y voluntad lo que claramente se reconoce como más apropiado a la situación personal, mejor que «imperfección», debe llamarse «pecado» [22]. Decidirse por principio a no aspirar a la perfección del amor a Dios y al prójimo, es sumamente peligroso para la salvación. Mas cuando alguien omite conscientemente lo que, vistas las circunstancias, conoce como más perfecto para sí, no cometerá generalmente más que pecado venial, a no ser que se trate de un precepto que vincule de un modo universal, o que concurran circunstancias especiales que pongan en juego una ley general.

Junto a este campo de pecado se extiende el de las meras «*imperfecciones*» [23]. La mera imperfección consiste en no llegar hasta la altura del ideal evangélico en cuestión de disposiciones o acciones, cuando ello no implica una culpa libremente cometida. Son imperfecciones, sobre todo, los numerosos actos torcidos que están en contradicción con los preceptos de Dios, cuando su desorden no proviene de una nueva falta y no es sino el resul-

---

21. Cf. ZIMMERMANN, l. c., pág. 262.
22. Cf. E. HUGUENEY, *Imperfection*, «Dict. Théol.» C. VII, 1286-1298.
23. Cf. M. SÁNCHEZ, *De imperfectione morali*, «Angelicum» 27 (1950) 73-80.

tado de la imperfección general del sujeto. Son imperfecciones, y no pecados, las numerosas, mezquinas y desordenadas segundas intenciones que se mezclan en nuestros mejores actos y que no fueron el objeto primero de nuestra voluntad. A lo más puede decirse que son pecados en su raíz, en cuanto la conversión radical ha sido diferida para más tarde. Dios no castiga las meras imperfecciones; sólo las purifica misericordiosamente mediante la cruz y el sufrimiento. Lo que sí castiga son las desobediencias conscientes a las mociones especiales de su gracia. Cierto es que sus castigos, en definitiva, son una nueva gracia, pues que no van más que a purificar a sus almas predilectas. Lo que en cada acto no es pecado sino imperfección, en alguna forma se funda en pecados pasados, propios o ajenos. El advertir esta clase de imperfección es un llamamiento de la gracia a reflexión y humildad.

J. Schwane, *De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere*, Munster 1869.

J. Daniélou, *Les conseils évangéliques*, «Vie Spirituelle» 58 (1948) 660-674.

A. I. Mennessier, *Conseils évangéliques*, «Dict. de Spiritualité» (de Viller), fasc. xiii (París 1950) 1592-1609.

T. Richard O. P., *Étude de théologie morale. Le plus parfait*, París 1933.

Auxentius a Rotterdam, *De obligatione canonica religiosorum tendendi ad perfectionem*, «Comm. pro relig.» 31 (1952) 250-275.

V. Balcunias, *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales*, Anney (Académie Salesienne) 1952.

F. X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 126s. (Sobre la obligación de los consejos *in concreto.)*

—, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit*, «Theol. Quart.» 53 (1871) 64-114; 221-277; 54 (1872) 3-49; 193-245.

E. Wuenschel C. SS. R., *De obligatione sequendi vocationem religiosam, Acta et documenta congressus de statibus perfectionis*, Roma 1952. Editiones Paulinae 1952, vol ii, p. 647-671.

—, *L'obligo di corrispondere alla vocazione religiosa secondo S. Alfonso*, «Vita Cristiana» 20 (1951) 227-240.

E. M. Heufelder O. S. B., *Die evangelischen Räte. Die biblisch-theologischen Grundlagen des Ordenslebens im Blick auf seine Erneuerung in unserer Zeit*, Viena 1954.

F. Tillmann, *Handbuch der kath. Sittenlehre* iii, 3.ª edición, 198 ss.

A. Motte O. P., *L'obligation de suivre la vocation, Le discernement des vocations religieuses*, París 1950, 27-44.

P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankens in der Moraltheologie*, Munich 1950, 262-281 (obligación de los consejos *in concreto)*.

J. Leclercq, *Essais de morale catholique*, i (París 1946) 85-100; iv (1947) 97-105.

J. C. Ousbourn O. P., *The Morality of Imperfections*, en «Thomist» (1942) 388-430; 669-691.

G. B. Sacchetti, *Imperfezione e colpa*, Roma (Gregoriana) 1945.

E. Elter S. I., *Sitne in doctrina morali S. Thomae locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis*, «Gregorianum» 10 (1929) 21-29.

P. Lacouline, *Imperfection ou péché véniel*, Quebec (Université Laval) 1945.

K. Rahner, *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*, en *Schriften zur Theologie* iii, Einsiedeln 1956, p. 11-34; trad. castellana: *Sobre el problema del crecimiento en la perfección cristiana*, en *Escritos de teología* iii, Taurus, Madrid 1962.

—, *Trost der Zeit*, en *Schriften zur Theologie* iii, p. 169-188, trad. castellana: *Consuelo del tiempo*, en *Escritos de teología* iii, Taurus, Madrid 1962.

E. Ranwez, *Morale et perfection*, Tournai 1959.

C. V. Truhlar, *De Theologia consiliorum hodierna animadversiones*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 37 (1962) 534-556.

B. Häring, *La vocación de todos a la perfección, rasgo fundamental de la moral cristiana*, en *Los laicos y la vida cristiana perfecta*, Herder, Barcelona 1965, 113-156.

—, *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*, Remscheid 1966.

—, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1966.

—, *El mensaje cristiano y la hora presente*, Herder, Barcelona 1968; 487-593.

Capítulo tercero

LOS MOTIVOS MORALES

I. IMPORTANCIA DE LOS MOTIVOS PARA EL VALOR MORAL DE LA ACCIÓN

Dijimos que el objeto es el que determina en primera línea el valor moral de la acción. Lo que significa que el hombre en su acción debe ante todo *ajustarse a la realidad. La acción será del todo buena moralmente, sólo si se ajusta perfectamente a los valores objetivos; es mala, si no busca cómo ajustarse a ellos.* Ya sabemos que el valor del acto no se determina por el valor objetivo en sí mismo, sino sólo en la medida en que dicho valor cayó o debió caer bajo la consideración del agente. El valor o desvalor objetivo de la acción no cuenta para el acto humano, sino cuando dicho valor cae bajo la intención o finalidad, o sea cuando el valor objetivo de la realidad es el verdadero motivo de la acción. O sea, que el objeto pide ser el motivo correspondiente de la acción.

Al preguntar qué es lo que más contribuye al valor de la acción, si el objeto o el motivo, podría decirse que por objeto se entiende la *materia* o cuerpo de la acción, y por motivo, su *forma* o alma. Mas ha de tenerse en cuenta que *el objeto de la acción ya incluye un valor. Dicho valor pugna con cualquier motivo que no se ajuste a él.* Por eso el objeto es el primer determinante del valor de la acción. El determinante último es precisamente el *motivo* en cuanto encaja o no con el valor objetivo.

El motivo y la disposición interior de sentimientos van siempre de pareja, aunque no coincidan exactamente. El sentimiento se hace motivo cuando fundamenta la acción. Los sentimientos tienen mayor alcance que el motivo, pues éste se orienta totalmente a la acción, mientras que el sentimiento no se agota en poner en marcha la acción y «motivarla».

La enseñanza cristiana acerca de los sentimientos nos ha mostrado que el origen del bien o del mal no es la acción exterior, sino el «corazón», o sea los sentimientos. Del mismo modo vale decir que *el motivo decide en último término del valor moral de la acción,* aunque no se ha de olvidar que la rectitud objetiva del motivo depende del objeto de la acción.

La invitación al bien parte del mundo objetivo de los valores, mas el fundamento principal y el móvil real del bien es siempre el motivo abrazado por la libre voluntad, como causa que mueve a la acción.

> Puesto que es el motivo lo que en último término decide tanto la elección exterior como el valor interno de la acción, la atenta vigilancia sobre nuestros motivos será una de las tareas fundamentales de la vida moral.

Los valores que nos salen al paso suscitan los motivos que nos mueven, pero son nuestros secretos instintos y deseos los que nos los hacen aceptar. Por eso los motivos que nos determinan traducen nuestro estado o actitud fundamental, consciente o inconsciente. Aun puede afirmarse que los motivos originados en nuestros sentimientos son siempre más numerosos que los que proceden de afuera, por avasalladora que sea su fuerza.

Mientras en su corazón batallen todavía los buenos y malos sentimientos, debe el hombre examinar y vigilar atentamente los motivos por los que se va a determinar. Sólo alcanzará un resultado duradero si tiene ante los ojos la pauta de los valores eternos, porque sólo verá clara y distintamente los verdaderos motivos que lo animan, con su respectivo valor moral, quien tenga a Dios ante los ojos y se guíe siempre por la ley de la fe. Y puesto que las inclinaciones perversas y desenfrenadas arrojan siempre una luz ilusoria y cegadora, el espíritu de penitencia será el medio mejor para discernir los móviles que nos determinan.

II. PSICOLOGÍA DE LOS MOTIVOS

El motivo conductor *(leitmotiv)* es capital para el vigor y rectitud de la voluntad[1]. *La persistencia y empuje de los motivos singulares se fundan, en gran parte, en que éstos están encuadrados en los motivos generales dominantes.* Lo cual se verifica no sólo respecto de la decisión fundamental para el bien o para el mal, sino también respecto de la *forma especial que reviste la idea final o «leitmotiv».* La confirmación de esto la podemos ver en la conducta de los santos. ¡Cuánta variedad en los motivos que orientaron su vida! Éste lo considerará todo en el aspecto del honor de Dios, y su lema será: «Todo a la mayor gloria de Dios»; el otro todo lo ve desde el punto de vista del reino de Dios, o de la imitación de Jesús crucificado, o de la salvación de las almas. Uno de acuerdo con su carácter y su experiencia pasada, se preocupará por la terrible posibilidad de separarse del amor de Dios y ahondará en el temor del infierno; otro vivirá en la jubilosa expectación de la bienaventuranza eterna. El ofrecerse como víctima por la salvación de los pecadores, o el cooperar activamente con todas las energías de la voluntad al reino de Dios, pueden ser también los ideales de una vida.

El ideal o lema en la vida concentra en sí todos los motivos particulares, les da su colorido, su profundidad y energía. Esto tiene gran importancia para la formación propia o ajena. Sólo se asegurará la persistencia e influjo del motivo especial que empuja a una virtud determinada, si se ajusta al ideal de la vida, al lema que la gobierna.

Es claro que el ideal de vida en su forma concreta depende esencialmente de la edad, el sexo, el temperamento, el carácter y el estado. Al educador sólo le toca recomendar al educando una idea básica que a éste le sea simpática y que, de acuerdo con su individualidad y situación, esté conforme con la llamada que Dios le ha dirigido. Sin duda que debe principiar por aquello que ya es capaz de moverlo al bien, o sea por los motivos eficaces ya existentes, con tal que sean susceptibles de perfeccionamiento. *El motivo más perfecto no es siempre y en toda circunstancia el más eficaz.*

1. Véase, pág. 262s, lo que se dijo acerca del sentimiento, intención, motivo.

De suma importancia es observar cómo reacciona cada uno a los diversos motivos. Los hay más dispuestos del lado del corazón, otros del lado de la inteligencia. No hay que desatender a los afectos al presentar los motivos, especialmente cuando se trata de superar grandes resistencias. El hombre necesita entusiasmarse para concentrar todas sus energías. Mas cuando no hay un pensamiento, un *contenido intelectual,* que se grabe en el alma, el entusiasmo basado en el sentimiento se reduce a un fuego de paja. La idea encarnada en el motivo debe quedar grabada plásticamente en la *memoria* en forma de pensamiento o de viva imagen. Indudablemente que el motivo se graba mejor en la memoria cuando se ajusta bien con el ideal de vida y cuando se prevén en lo posible las *ocasiones en que se aplicará.* Esto último es lo que se ha de hacer en la meditación o predicación, señalando las diversas y previsibles circunstancias de la vida[2].

Sería un gran error renunciar a los *motivos secundarios,* so pretexto de conservar la unidad y pureza del motivo básico.

Claro es que se han de desterrar los motivos moralmente rastreros, mas no los motivos ordinarios de decoro, de consideración social, de honor, de utilidad bien entendida. El hombre no tiene por qué renunciar a tales motivos, cuando son justos, sobre todo al comienzo de la vida espiritual, pues se expondría a perder la energía de la voluntad. «E. KRETSCHMER hace notar que en una decisión concurre no sólo un motivo, sino todo un *conjunto de motivos.* Y aun cuando en la conciencia obran con toda eficacia los más altos motivos morales, al margen de éstos actúan también motivos más egoístas que, gracias al dinamismo que encierran, ponen su empuje de realización a disposición de aquellas elevadas ideas éticas; de esta manera se opera una fusión de los impulsos instintivos con los que emanan de los más altos motivos éticos. Esta fusión se realiza con mayor facilidad cuando estos impulsos instintivos, de empuje más avasallador, quedan al margen de la conciencia, al paso que los impulsos éticos se hacen más conscientes, lo cual es necesario que acontezca en la verdadera acción moral. De esto se desprende que es indispensable que predominen en la conciencia los motivos éticos, sin desconocer, por ello, la importancia de los impulsos más instintivos»[3].

Es de la mayor trascendencia el incluir en la motivación moral las *fuerzas instintivas.* No se ha de temer una contaminación de los motivos morales superiores si esas fuerzas instintivas quedan real y completamente penetradas e informadas por éstos. Importa, pues, infundir nueva vida a esos motivos ordinarios.

2. Cf. LINDWORSKY, *Willensschule,* 3.ª ed., pág. 50ss.
3. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der Moraltheologie,* 3.ª ed., pág. 283s.

Sin duda hay que tener constantemente el ojo sobre el peligro de que esos bajos motivos se independicen y lleguen a dominar.

Los motivos básicos religiosomorales deben en cierto modo ir al volante de la acción. Pero ¿qué inconveniente hay en que los instintos, no siendo depravados, suministren la fuerza motriz? Es ridículo imaginarse orgullosamente que el motivo principal —el puro amor de Dios— pueda renunciar a todas esas fuerzas auxiliares secundarias, siendo así que en realidad no puede vencer por sí solo las dificultades que se le ofrecen, y que otras fuerzas opuestas y muy peligrosas le disputarán duramente el mando, mientras el amor divino no se adueñe totalmente del corazón.

Cuanto más fuertes sean los motivos superiores y puros, tanto más fácil será relegar a un lugar secundario los motivos instintivos y coadyuvantes. En realidad no es necesario que desaparezcan: basta sólo que se presten a dejarse «informar» de un modo cada vez más perfecto. El recurso a los motivos más elevados debe estar en proporción del desarrollo de la vida religiosa y moral. Al principio de la conversión tendrá mayor eficacia el pensamiento del legítimo amor propio, del provecho personal rectamente entendido, sobre todo el del temor del infierno, el de que sin la gracia, los trabajos y sufrimientos sean infructuosos y sin sentido. Mas la jerarquía de los motivos *tiene que ser, desde el principio, absolutamente legítima.* Así, aunque se deba apelar insistentemente a los motivos inferiores, *todo ha de ir subordinado al motivo capital del amor de Dios y del prójimo.*

Mas, puesto que aun la motivación más poderosa con el correr del tiempo va perdiendo su acción sobre el alma, sobre todo tras el embate de fuerzas contrarias, importa sumamente *renovarla a menudo,* en especial el motivo básico. Este ejercicio recibe también el nombre de renovación de la *«recta intención».* Pero lo que más importa no es el crecido número de las rectas intenciones, sino *su intimidad, su profundidad, su sinceridad y su carácter universal.* Así como conviene reavivar la buena intención general respecto de toda nuestra conducta, también es preciso renovarse en el motivo especial que ha determinado una resolución particular.

Se engañaría quien creyera que por haberse determinado por buenos y precisos motivos, siempre reavivados, ya *toda la actividad* se va a desarrollar bajo el influjo de los mismos. La psicología profunda nos muestra la importancia de los motivos total o parcialmente *inconscientes.* Importa grandemente cobrar

una clara conciencia de esos motivos inconscientes e inconfesables para robustecerlos o debilitarlos. El examen de conciencia que se limita a descubrir los actos aislados de las virtudes o las faltas, no alcanza tanta profundidad y eficacia como el que indaga los motivos y sentimientos.

Mas también pueden cometerse excesos en esta introspección. La fuerza que debía proceder del motivo puede debilitarse a consecuencia de una atención demasiado continua e inoportuna sobre sí mismo. La total consagración a un valor no se aviene siempre con una atención actual sobre sí mismo. No es lo mismo motivo consciente y continua atención refleja sobre el mismo. Para todo hay tiempo y medida. Quien anda en la presencia de Dios, siente cualquier desvío de la brújula del motivo, que debe estar polarizada siempre por el amor. Tener la mirada fija en Dios es mucho más eficaz que distraerla de Él para posarla siempre sobre sí mismo.

III. EL MOTIVO BÁSICO Y LA MULTIPLICIDAD DE LAS VIRTUDES

Sería comprender mal la necesidad de adoptar un motivo dominante si se pensara que ello implica renunciar a los motivos particulares de cada virtud. Cierto es que la virtud teologal de caridad debe sostener todas las demás virtudes. *La caridad tiene que ser el motivo último y universal. Mas no por ello debe desatenderse el motivo inmediato, el valor propio de cada virtud.* El amor y la obediencia no son las únicas virtudes; y precisamente éstas sólo llegan a la perfección cuando llevan en su séquito el cortejo de todas las demás. *Cada virtud exige su propio motivo.* Quien se ejercita en una virtud por un motivo extraño a ella, no la practica formalmente.

Por ejemplo, quien sólo es casto para evitar enfermedades, no practica la castidad, sino la templanza aplicada al cuidado de la salud. Quien guarda la castidad para no condenarse, tendrá, sin duda, un saludable temor al infierno, mas no la virtud de castidad como tal. Esta virtud sólo la posee quien, conociendo su valor y resplandor, la practica precisamente por razón de ese valor.

El motivo inmediato lo proporciona el objeto mismo de la acción, el *finis operis.* El motivo (o *finis operantis)* es bueno cuando coincide con aquél. Sin embargo, no toda discrepancia entre el motivo y la finalidad intrínseca de la acción constituye pecado; lo será sólo cuando el motivo está en oposición con un objeto de valor moral importante.

Así, no peca contra la castidad el que, al practicarla, sólo tiene como motivo la conservación de la salud o el temor del infierno, con tal que no *excluya positivamente* el valor de la castidad.

Como toda acción se realiza en un concierto de circunstancias, puede ocurrir que en ella concurran diversos motivos buenos, o cada uno de por sí, o en una integración consciente.

Así, por ejemplo, el que ofrece un donativo a la obra diocesana de la vivienda con la intención principal de aumentar el prestigio de la Iglesia en el campo social, obra por un motivo del todo bueno, aunque no por el más perfecto de la caridad, que se conmueve ante las necesidades económicas y morales de los sin hogar.

Siendo apenas dable perseguir directamente en toda buena acción todos y cada uno de los valores que representa, puede el hombre libremente apoyarse en aquellos motivos que mejor correspondan al ideal de su vida moral. Así, por ejemplo, es muy aceptable realizar todas las buenas obras movido por el celo de las almas, ofreciéndolo todo por la conversión de los pecadores. Es verdad que se da por supuesto que la obra *buena se realiza porque es buena en sí, esto es, por el motivo que inmediatamente* le corresponde. Pero además puede hacerse de ella una oración de intercesión, de reparación, de agradecimiento. El pensamiento de que todas las acciones y pensamientos pueden ejercer un buen influjo sobre el cuerpo místico de Cristo, con un alcance eterno, puede ser un motivo valioso y eficaz para todos.

IV. FORMACIÓN DE LA VOLUNTAD Y CULTIVO DE LOS MOTIVOS

LINDWORSKY, contra la exagerada importancia que se concede al ejercicio meramente mecánico de la voluntad, que si se hace sin comprender los motivos no es más que una doma, ha hecho hincapié sobre la fundamental importancia del *cultivo de los motivos*. Pero también él ha incurrido en exageraciones. El hombre, ser compuesto de alma y cuerpo, necesita la técnica del ejercicio. El ejercicio vence las resistencias y repugnancias y proporciona una destreza exterior. Mas sólo a través de un *motivo virtuoso* adquiere el ejercicio un *valor de virtud*. Se le debe conceder a LINDWORSKY que, en las tormentas del alma, no es el ejercicio ni la repetición mecánica de ciertos actos virtuosos lo que sostiene, sino una motivación profunda y consciente de sus fines. Mas el motivo alcanza mayor eficacia si la acción ha sido ya ejercitada y no pide un esfuerzo desconocido.

Un solo acto de amor a Dios vivo y profundo, o sea, procedente de un motivo profundamente considerado y aceptado, puede hacer adelantar más en el camino de la virtud que mil actos mecánicos de simple presencia de Dios. Un solo acto de renunciamiento procedente de un íntimo amor al prójimo hace adelantar más en la caridad fraterna que mil actos externos de puro «ejercicio», carentes de un conocimiento vivo y simpatizante del valor de la ayuda, o sea del valor del prójimo a quien se quiere socorrer.

De ordinario, *un solo* acto de virtud no consigue establecerla en nosotros en forma profunda e inconmovible. Pero *su ejercicio regular y continuado hace posible el profundizar más y más en el motivo*. No basta, pues, la simple consideración de la virtud o de sus motivos para que ésta penetre hasta lo íntimo, hay que añadir su ejercicio, puesto que no somos seres puramente espirituales. Además, el fervor puesto en su ejercicio muestra ya el aprecio que se hace de la virtud y en qué grado su motivo propio se ha adueñado del alma.

En todo caso se ha de tener muy presente esta observación de LINDWORSKY, a saber, que en la formación propia y ajena no se ha de dar importancia únicamente a la realización exterior; *lo que más importa es tener siempre ante los ojos el motivo de los actos virtuosos*. Sólo así llegamos a una virtud real, y no a una simple doma del espíritu. Un legislador civil puede tal vez contentarse con exigir la mera prestación; el educador debe, ante todo, mostrar el *valor* de la virtud, colocándola siempre bajo el resplandor del valor supremo: el amor de Dios. Y *por lo que concierne al ejercicio de la virtud, debemos estar siempre alerta ante el peligro de la rutina, del simple mecanismo, que no puede superarse sino reavivando constantemente sus motivos*. Esto fue lo que LINDWORSKY puso particularmente de relieve. Es incalculable la importancia de la meditación desde este punto de vista.

J. LINDWORSKY S. I., *Erfolgreiche Erziehung*, Friburgo de Brisgovia 1933.
—, *Willensschule*, Paderborn [3]1927.
C. C. JUNG, *Psychologie und Erziehung*, Basilea 1945.
J. PAYOT, *Educación de la voluntad*, Jorro, Madrid 1943.
FASSBENDER, *Wollen, eine königliche Kunst*, Friburgo de Brisgovia 1923.
R. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, París 1934.
P. DIEL, *Psychologie de la motivation*, París 1948.
G. TRAPP, *Selstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens*, «Scholastik» 28 (1953) 526-542.

V. LOS MOTIVOS SUPREMOS DE LA VIDA RELIGIOSA Y MORAL

1. *El amor divino, motivo supremo y fundamental*

Para que un acto sea perfectamente bueno y sobrenaturalmente meritorio, además del motivo propio de la virtud respectiva, debe proceder efectivamente del motivo universal de la caridad. Lo que no significa, sin embargo, que a cada acto deba renovarse expresamente dicho motivo; basta con que sea eficaz. *Mas sí se requiere que ese motivo del amor divino se reavive con la suficiente frecuencia para que anime y vivifique en alguna manera todos nuestros actos.* Es imposible, sin embargo, fijar un plazo válido para todos, pasado el cual el motivo se hiciera ineficaz, de no renovarse implícita o explícitamente. Mientras el hombre conserve esta virtud de la divina caridad, y mientras los motivos de sus actos sean virtuosos, la virtud no podrá menos que ejercer su noble influjo, aunque sólo sea débilmente.

> Claro está que para llegar a la perfección cristiana ha de cuidar el cristiano que dicho motivo divino llegue a animar y mover todas sus obras, y esto no de cualquier manera, sino con la mayor intensidad e intimidad posible.

El amor es el motivo central de la moralidad cristiana, en su carácter de amor *obediente.* El hombre guarda con Dios una relación de *amor filial,* y ha sido llamado a la eterna participación del propio amor de Dios. Con todo, mientras pasa por el estado de prueba, el amor con que ama a Dios no es el de un «igual», sino el amor, siempre sujeto a prueba, de la criatura para su creador y señor. Esto debe manifestarse, en los actos de la vida religiosa, en el hecho de que el amor aparezca siempre como un amor de *adoración;* en los de la vida moral, el amor ha de ir marcado por la obediencia, y debe ser, pues, un *amor obediente.* Podríamos decir, por lo mismo, que el motivo fundamental debe ser la *obediencia* por amor. Y si consideramos el objeto y motivo de la obediencia, podemos decir que *el motivo fundamental es la voluntad del Dios amante y amado.*

Mas, puesto que el amor y la voluntad paternal de Dios se nos ha manifestado y participado por Cristo y en Cristo, el mo-

tivo básico y último será *la voluntad amorosa de Dios en Cristo,* en Cristo que nos ofrece el amor y el mensaje del Padre. De este modo el motivo fundamental del cristiano desemboca en la idea del seguimiento de Cristo. La idea rectora, el motivo fundamental, el ideal de la vida cristiana debe reducirse, en una u otra forma, a la obediencia y al amor a Dios, tal como Él nos los ha enseñado y exigido en Cristo, y tal como nosotros en Cristo y por Cristo se los debemos ofrecer.

2. *Los motivos basados en la recompensa y el castigo. Esperanza y temor*

La ética protestante pretende ser superior a la católica, precisamente porque desconoce del todo los motivos de recompensa y castigo. Pero esto no supone, de hecho, una superioridad, sino empobrecimiento y falta de contacto con la realidad. Sin duda que el motivo basado en la recompensa o castigo puede significar gran imperfección, *a)* si constituye el motivo último y central, o *b)* si sólo es expresión de egoísmo y de interés personal.

a) El motivo de la recompensa o castigo no es el motivo supremo, y no puede ser el motivo central del cristiano. Mas no se ha de pasar por alto que cuando el alma empieza a volverse hacia Dios (antes de la conversión y en sus primeras fases), es éste el que más viva y eficazmente despierta el amor. En la predicación y dirección de las almas se lo ha de presentar sólo como un medio auxiliar y complementario para llegar a la obediencia por amor.

b) Si la *recompensa y el castigo* encierran un verdadero valor moral y deben, por lo mismo, servir de motivo en todos los grados de la perfección, *no se deben considerar únicamente desde el punto de vista del yo humano.* Indudablemente la recompensa es enriquecimiento del yo, el castigo, represión y empobrecimiento. Pero la recompensa debe ante todo ser considerada desde el punto de vista de la liberalidad, justicia y *amor de Dios,* y el castigo como *justa pena merecida* por el pecado y exigida por la *santidad y justicia de Dios,* que no puede recibir en su amorosa compañía a quien se entrega al mal.

Considerado en esta forma, el motivo de recompensa o castigo contribuye a perfeccionar el motivo del amor. Una magnífica consecuencia esencial del amor divino es el ser beatificante;

mas otra consecuencia también esencial y magnífica, pero terrible de lo serio del amor divino, es que toma tal como suena el «no» de repulsa que se le da, y abandona a la infelicidad de su negativa a quien lo pronuncia. Quien no toma en serio estas consecuencias esenciales del amor divino y por lo mismo no les atribuye verdadero valor de motivación, no sólo debilita sino que falsea el motivo del amor.

Rectamente entendido, el motivo de la recompensa y castigo no es más que la virtud teologal de la esperanza, en la medida en que ésta nos puede empujar al bien [4].

En el cielo no entra temor ni esperanza. Mas quien aquí abajo quiere suprimirlos, olvida que no estamos aún en la posesión, sino en la vía. Pero el motivo de la recompensa tiene en el cielo su equivalente: allá no sólo amaremos la amorosa gloria de Dios por sí misma, sino también porque será ella la que hará dichosos a los escogidos.

Así como en la vida social el amor no excluye sino incluye la idea de la justicia, así también el motivo perfecto de la obediencia amorosa incluye por necesidad el motivo de la recompensa y del castigo, fundado en la liberalidad y justicia divinas.

A este motivo de recompensa y castigo, reducido a sus justos límites, debe referirse también la idea de *recompensas o castigos temporales,* en cuanto Dios nos promete las primeras y nos amenaza con los segundos.

Corresponde a la liberalidad de Dios recompensar al bueno ya en este mundo con el céntuplo o reservarle, por las cruces y sufrimientos, un trono más elevado en el cielo. ¿Por qué no ha de temer el cristiano si es pecador, aun para esta vida, el enojo de Dios y la maldición de sus pecados? Precisamente el pecado lleva en sí de qué producir la desgracia, siendo como es alejamiento de la fuente de toda alegría y bendición.

Más claramente que en el NT puso Dios en el Antiguo, con sabia pedagogía, en primer término, las recompensas y castigos temporales para el pueblo escogido en su conjunto, mas también para el individuo. No había mostrado aún la cruz de Cristo el camino más excelente del amor. Y con todo vemos cómo se esfuerza Dios para atraernos siempre al motivo del amor, por medio de Moisés y los profetas. El pueblo debe servirlo, no tanto

4. Véase el tema sobre los sentimientos (sección primera, capítulo segundo), en el que se mostró que las virtudes teologales no se limitan a mover a la acción.

por la recompensa, cuanto en virtud de la alianza de amor, y *debe mirar en las recompensas y castigos ante todo una muestra de su amor para con él, o sea, de su celo contra el quebrantamiento del pacto.* Las lamentaciones del hombre piadoso consignadas en el AT sólo pueden comprenderse bien teniendo en cuenta que las bendiciones terrenas se apetecían menos como recompensa que como muestra del divino beneplácito.

Aun el AT considera que el pecado es algo más que una transgresión jurídica de consecuencias penales. Con relación a Dios, es el pecado una verdadera culpa digna de castigo, es un atentado contra la santidad y fidelidad de Dios; es un quebrantamiento de la lealtad debida al pacto de amor. Respecto del hombre, es el pecado no sólo un delito que acarrea pena exterior, sino un desorden interior, una muerte espiritual (Gen 3), un alejamiento de la fuente de la vida. Sobre las leyes dictadas contra el pecado y que el hombre debe reconocer absolutamente se cierne ya en el AT la dulzura y compasión divinas, por consideración del futuro Salvador. Así, los motivos fundados en el temor no empujan al pecador a una angustia desesperante, sino que lo invitan a la conversión.

En el NT el ejemplo de Cristo crucificado traza un camino más excelso. El cristiano, discípulo del Crucificado, tiene ahora fuerza para llevar la cruz y los sufrimientos en el servicio de Dios sin pensar en recompensas *temporales.*

Pero aun ahora las *sanciones temporales* del bien o del mal se muestran provechosas *para educar los pueblos* y conducirlos a Cristo. Pues ya en este mundo el bien es germen de paz y de orden, mientras el mal actúa como fuerza perturbadora. Y no le está vedado al cristiano hacer que esta verdad entre en su motivación moral. El Señor mismo prometió a los apóstoles que le siguieran, llevando su cruz por el camino del renunciamiento, una recompensa centuplicada para esta vida (Mc 10, 29; cf. bienaventuranzas Mt 5, 3ss). Indudablemente no se trata de un salario en moneda contante y sonante, sino *del comienzo, de las arras de su amor beatificante.* El cristiano no tiene la mira puesta en un salario, sino en la *salvación.* Sólo ansía descansar en Dios (el *frui* de san Agustín), todo lo demás lo espera sólo como medio que emplea *(uti)* para alcanzar la eterna felicidad del amor.

En nuestro peregrinaje de prueba, el amor debe ir siempre acompañado de la esperanza, y la esperanza, del temor saludable. El motivo del temor, desgajado del conjunto de los motivos cristianos, sería un horrible temor a los demonios. En el fondo

del respeto palpita el temor. El respeto es uno de los polos del verdadero amor. Por esto se ha dicho: «El temor del Señor es el origen de toda sabiduría» (Prov 9, 10). San Agustín ha subrayado con especial frecuencia y energía la solidaridad entre los motivos cristianos del temor y del amor: «Amar con casto temor y temer con casto amor»[5]. Así pues, el motivo moral fundado en la recompensa y el castigo entendidos en sentido cristiano, no es disminución de la caridad, sino camino para llegar a ella, su escudo y protección, una parte, una consecuencia del amor. *«Pietas timore inchoatur, caritate perficitur»*[6].

L. Nieder CSSR, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik,* Munich 1956.
W. Pesch CSSR, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums,* Munich 1954.
D. von Hildebrand, *Über die Idee des himmlischen Lohnes, Zeitliches im Lichte des Ewigen,* Ratisbona 1932, 23-46.
A. Wilmsen, *Zum Problem der sittlichen Sanktion, Festschrift für* A. Wenzl, Munich-Pasing 1950, 160-174.
K. Rahner, *Über die gute Meinung,* «Geist und Leben» 28 (1955) 281-298.
Yvan Daniel y Gilbert le Mouël, *Mi cielo son los otros,* Dinor, San Sebastián.
G. Didier, *Desinterés del cristiano,* Desclée, Bilbao 1964.

3. *Los motivos sociales*

a) La fuerza de la costumbre y de la opinión pública

Uno de los principales móviles que determinan al hombre de moralidad poco desarrollada, es la costumbre, el respeto a la opinión y sentimientos del ambiente en que vive. «Esto no se hace», o «tal es la costumbre». Para Bergson es ésta una de las dos fuentes de la moralidad; la otra sería el conocimiento de los valores. Pero hay que poner en claro que la motivación de la costumbre de por sí no es moral, sino sólo premoral o submoral. Mas cuando la costumbre o la opinión pública son realidades que se verifican en un medio sano, regido por el reconocimiento de los valores, constituyen un poderoso esfuerzo auxiliar que, moralmente hablando, puede responder a auténtica delicadeza y amable consideración frente a los sentimientos del prójimo.

5. PL 37, 1592ss., 1682.
6. San Agustín, *De vera relig.,* cap xvii, PL 34, 136.

El quedar aislado del ambiente y de la tradición es sumamente peligroso, aun para el hombre de elevada moralidad, pues así viene a faltarle un fuerte apoyo para la formación y eficacia de los motivos, si no le acoge una nueva sociedad impregnada de valores.

Ésta es la suerte de los soldados y en especial de los refugiados. Y es particularidad de gran importancia también para las misiones de infieles. El recién convertido debe ser acogido con suma amabilidad en su nuevo ambiente religioso; pues el desarraigo de sus costumbres hereditarias encierra un gran peligro, sobre todo mientras su vida no esté aún impregnada de los más altos ideales cristianos.

Aun el hombre moralmente maduro tiene que prestar atención al parecer y a las costumbres del ambiente, que son como las «reglas del juego»; de otra manera pierde su influjo social. Y debe observar tales reglas con todo rigor, aunque conozca bien su insuficiencia; y esto con espíritu de responsabilidad, sabiendo que el nivel de las costumbres sube o baja según él mismo las observa. Ésta es la razón principal para aceptar como motivo moral las reacciones del ambiente, pues sólo así se puede influir eficazmente en la moralidad pública.

b) El motivo del honor

Para muchas personas el móvil moral más eficaz es la guarda del honor y del buen nombre. También este motivo puede ser premoral, submoral, moral y elevado, según que el honor se mire o persiga como medio de predominio personal, o como una actitud responsable de respeto por el valor interno del honor que se funda en la honorabilidad[7].

La conservación del honor es de gran importancia para mantenerse firme en la tentación. Para el que se siente ya deshonrado, es mucho más difícil levantarse. Es sobre todo condición importante para trabajar provechosamente por el bien de la sociedad El motivo del honor se cambia para el cristiano y sobre todo para el sacerdote en verdadero motivo de amor, si en todo se considera como miembro y apóstol de la Iglesia. Pero tiene sus límites, marcados por la cruz de Cristo.

7. Véase el tema «El honor humano a la luz de la caridad», págs. 600ss del tomo tercero.

c) El motivo del amor al prójimo

Todo motivo social debe en último término apoyarse en el amor del prójimo, que debe partir del amor a Dios, para volver a desembocar en él. El sentimiento de responsabilidad por el prójimo, el celo por el reino de Dios, debe ser un motivo fundamental que influye en todas las acciones, puesto que en realidad toda acción repercute sobre el prójimo, sobre todo el cuerpo místico de Cristo.

Capítulo cuarto

EL PROBLEMA DE LAS ACCIONES INDIFERENTES

CONCURSO ORDENADO DEL OBJETO, CIRCUNSTANCIAS Y MOTIVO

El tipo de valor moral que una acción externa posee, viene determinado por su objeto y por la situación exterior del objeto y del agente. Hay casos, sin embargo, en que ni el objeto ni ninguna de las innumerables circunstancias señalan el significado moral de un acto con la suficiente claridad para que se pueda decir que es *esencialmente bueno* o *esencialmente malo,* o que sólo puede hacerse con una intención buena o una intención mala. En otros términos: el fallo definitivo acerca de la bondad o malicia de muchas acciones se desprende de su objeto o de una o varias de sus circunstancias; respecto de otras sólo puede decidir la intención o motivo. Para que la acción sea moralmente buena, estos tres elementos, objeto, circunstancias, motivo, tienen que estar en orden. Es lo que significa este axioma de la escolástica: «*bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*». Sin duda se ha de tener presente que las circunstancias accidentales o las segundas intenciones desordenadas que *no afectan la esencia de la acción,* no la vuelven toda ella absolutamente ilícita o mala, sino que sólo disminuyen su valor o aumentan accidentalmente la imperfección o malicia del acto. Una sola acción puede incluir numerosos actos. Puede suceder, por tanto, que de los muchos actos que concurren en una acción, alguno sea imperfecto o levemente pecaminoso, sin que por ello desaparezca el valor moral de la acción entera.

La consideración simultánea de todos los factores moral-

mente significativos (objeto, circunstancias, motivo) suscita ante todo esta cuestión: Miradas a la luz de estos tres factores, *¿hay acciones moralmente indiferentes?* ¿Existe acaso, al lado de la zona del bien y de la del mal, la zona de lo indiferente? En particular: Al lado de los motivos moralmente buenos o malos, *¿hay motivos moralmente indiferentes?* (¿Puede ser nunca indiferente el que el hombre, en su obrar, no preste atención a la importancia moral de su conducta?)

I. HISTORIA DEL PROBLEMA

Tanto los cínicos como los estoicos admitieron un término medio entre el bien y el mal, un *adiáphoron,* el campo de lo moralmente indiferente. Muchos padres, y con ellos la escuela franciscana, siguen esta división tripartita. La mayoría de los teólogos, en especial los tomistas, como también san Alfonso, niegan rotundamente la posibilidad de los actos moralmente indiferentes. Entre los protestantes, el problema apasionó a los espíritus en la polémica de los «adiaforistas» [1].

II. CRÍTICA FILOSÓFICA DEL PROBLEMA

Todo ser es portador de valores y no existe ninguno que no lo sea. Sólo la privación de ser entraña la ausencia de valores. Lo que no quiere decir que todo ser represente de por sí un valor *moral* o moralmente apreciable. Existen también los valores de lo agradable, lo útil, lo hermoso, etc. El hombre, con plena libertad, puede considerar un objeto según cada uno de estos valores. Pero ¿dedúcese de esto que podamos prescindir del valor moral? De ningún modo. El aspecto moral no es uno de tantos puntos de vista posibles, ni tampoco un simple vínculo de unión de los demás juicios de valor. El punto de vista moral consiste en preguntarse si la actitud de la voluntad ante un objeto está o no está justificada, pues en toda acción libre concurre siempre un valor, y donde no entra ningún valor —*de cualquier clase que sea*— no tiene sentido la actividad del libre albedrío. Mas no basta con respetar un valor (aunque ello tenga ya una importancia moral, puesto que todo valor viene de Dios); es preciso respetarlo sin lesionar ningún valor superior. Y ése será verdaderamente el significado moral de la acción.

1. Cf. W. TRILLHAAS, *Adiaphora,* en «Evangelisches Kirchenlexikon» I (1956), col. 41ss; *Adiaphoron,* en «Theol. Lit. Z.» 79 (1954), col. 467s. A. PETERS, *Adiaphoristische Streitigkeiten,* en «Evangelisches Kirchenlexikon» I, col. 42s. F. LAU, *Adiaphora,* en RGG (1957), col. 93ss.

Toda acción libre presupone el conocimiento, o mejor, la «conciencia» del valor, pues la voluntad no puede perseguir sino un valor conocido. Admitiendo que todo valor de la realidad concreta tiene para el hombre una significación moral, trátase ahora de saber si toda acción *supone también la conciencia del valor moral.* ¿No sería posible, por ejemplo, que el negociante mirara únicamente a la utilidad que ha de sacar de su negocio, sin que se le ocurriera pensar que otros valores están también de por medio, como son la justicia, la caridad, el respeto a los supremos valores personales? Pues el pensamiento de que su negocio tiene que procurarle ganancias no le da de por sí la conciencia del *valor moral.*

Distingamos entre la cuestión de hecho y la cuestión de principio.

1) Me parece verosímil que el hombre, en las ínfimas fases de su desarrollo personal, antes de llegar a comprender la significación moral de un objeto, sea ya capaz de comprender su valor utilitario, y aun tal vez su valor estético. Mas si suponemos que la conciencia, ni siquiera en su trasfondo, no advierte el aspecto *moral,* queda por resolver la cuestión de si semejante acción, sin otra finalidad que la utilidad y que se supone realizada sin la menor conciencia del valor moral, puede llamarse una verdadera acción *humana,* y si puede, por tanto, ser juzgada con arreglo a la norma de los valores.

2) Un acto puramente utilitario, sin conciencia moral, mirado a la luz de los valores, es siempre imperfecto; no lo rodea el halo de la dignidad humana, y supone una persona sin desarrollo o *degenerada.* Tal es el fallo que merece, considerado desde el punto de vista *a)* del ser humano y *b)* de la cosa misma.

a) Siendo el hombre un ser inteligente, su actitud ante la realidad *debe corresponder a la totalidad de su ser.* Al obrar como ser inteligente no puede aislar completamente una de sus actitudes (por ejemplo, la de querer lo útil) en forma que las demás facultades superiores no participen ni activa ni pasivamente.

b) Un valor de utilidad, de belleza, etc., no se encuentra nunca aislado e independiente; se trata siempre de un valor sujeto a una regulación y que favorece o daña al conjunto de la persona. Por último, tanto el agente como el objeto se encuentran siempre en una relación de alto sentido moral con Dios y con el mundo. Un hombre normal es indiscutiblemente apto

para comprender, al menos implícita e imperfectamente, dichas relaciones y para ajustarse a ellas. Si no lo hace, no se ha de decir que su acción es indiferente desde el punto de vista moral, sino que le falta la perfección moral que por esencia le corresponde.

Paréceme, además, de suma importancia señalar que para que una acción adquiera el carácter de moral no se requiere que en cada acto se haga reflexión *expresamente* consciente de su significación moral, ni menos aún que esta conciencia sea expresada conceptualmente. Basta la conciencia *implícita;* puede, en efecto, suceder que el hombre sólo piense explícitamente en el valor moral de una acción, cuando un desorden inminente o ya iniciado le obliga a adelantar al primer plano de la conciencia el latente sentimiento de la jerarquía moral de los valores. Aunque la conciencia moral esté del todo despierta, no se manifiesta de un modo expreso, sino implícita y fundamentalmente en cada una de las acciones libres y conscientes; al modo como la balanza prueba su precisión tanto cuando está en perfecto equilibrio como cuando muestra su desequilibrio por la inclinación del fiel.

Cuando el psicólogo puede establecer que en un acto dado no ha concurrido de ningún modo la conciencia moral de los valores, no vacilo en decir que se trata no de una acción moralmente indiferente, sino de una acción a la que le falta la perfección que debe acompañar esencialmente a todo acto auténticamente humano. No quiere esto decir que sea acción pecaminosa (excepto cuando dicho defecto es culpable), pero sí acción humanamente *defectuosa.* Semejantes acciones, que no alcanzan el grado de espiritualidad humana, las encontramos entre los niños y los enfermos mentales, que aunque sean aptos para proseguir «en forma razonable un fin utilitario», no lo son para obrar moralmente bien o mal; *acaso* las encontramos también en hombres cuya conciencia moral se ha amortecido de tal suerte, que para muchas acciones ya no obra ni siquiera en segundo plano.

Por el contrario, me parece verosímil que en el hombre de conciencia y de inteligencia normales, la conciencia moral, en todo acto consciente, alcanza siempre el umbral de la eficacia psicológica.

Sea cual fuere la solución que se dé a estas cuestiones, el hecho es que no hay posibilidad de señalar con razón alguna zona de indiferencia ética en la que el hombre, en su acción libre y consciente, se encuentre legítimamente fuera del campo de la moralidad.

Tal vez se podrían llamar *moralmente indiferentes* aquellas acciones exteriores que se avienen ora con un motivo malo, ora

con uno bueno. Pero entonces se debe tener muy en cuenta que, en tal caso, se trata de acciones en sentido abstracto y general, o que si se trata de acciones «*in individuo*» o perfectamente determinadas, se hace abstracción de uno de los factores esenciales, o sea del motivo por el que el acto interno, y también mediante la acción externa, está principalmente determinado. Por lo demás, no se ha de llamar del todo indiferente la acción exterior que admite ya un motivo bueno, ya uno malo; pues de suyo no es indiferente, o sea, no admite en igual forma cualquier motivo, pues el recto orden de las cosas exige de por sí un motivo bueno con exclusión del malo. *Sólo un buen motivo se ajusta a la buena acción y se le acomoda;* sin duda que no excluye un motivo malo, mas tal motivo le es extraño y le hace violencia. Y si la acción exterior se opone ya de por sí en alguna forma al recto orden de las cosas, entonces será mucho menos indiferente al motivo del acto interior; de por sí la acción presenta la exigencia de ser omitida por un buen motivo. Sólo puede proceder de un buen motivo cuando el acto interior no se dé cuenta de que está en contradicción con el recto orden de las cosas.

Contra la posibilidad de actos plenamente humanos y, sin embargo, indiferentes, se levanta ante todo la universalidad de la bondad y santidad de Dios. Quien cree en un Dios, creador de todos los seres, no puede admitir que el hombre creado a imagen suya tenga esferas de acción libre y consciente en las que no esté en relación con Él, y sea, por tanto, irresponsable; mucho menos puede admitir que el hombre pueda tener motivos que no correspondan con la ley de Dios y que, sin embargo, no le contradigan. La única posibilidad es admitir, entre las zonas del bien y del mal, una tercera zona, *aún no penetrada por la conciencia* y por el sentimiento de la responsabilidad, y no alcanzada aún del todo por la perfecta libertad moral. Pero esto no es ya un término medio entre el bien y el mal. La solución propuesta creemos que hace justicia a ambas corrientes teológicas en lo que se refiere a los actos indiferentes: teóricamente, o sea por parte de las exigencias del valor, no hay término medio entre el bien y el mal (tesis tomista): psicológicamente y *desde el punto de vista de la realidad es posible que muchos actos,* por lo menos tratándose de personalidades no desarrolladas, *no queden cubiertos por la conciencia moral en el mismo grado en que lo son por la conciencia psicológica* (tesis franciscana).

Según la Sagrada Escritura, es claro como el sol que Dios no ha exceptuado ninguna zona de la vida, ningún acto libre, de la obligación de enfocarlo al amor, y de orientarlo hacia Él. «Ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios» (1 Cor 10, 31), «Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él» (Col 3, 17). Y el Señor mismo nos enseña que «hemos de dar cuenta de toda palabra ociosa» (Mt 12, 36).

Según la enseñanza de la Sagrada Escritura hay cosas permitidas, esto es, no impuestas, ni prohibidas. Pero si uno se decide a hacerlas, debe realizarlas por amor de Dios. San Pablo nota muchas veces que la consideración de que «esto no es malo en sí» no puede ser para el cristiano la razón decisiva. Contra la objeción de que «todo está permitido» (se entiende de lo que no es malo en sí), advierte: «pero no todo conviene» (1 Cor 6, 12).

No se ha de hacer ni siquiera lo que es lícito en sí cuando por ello uno «se hace esclavo». Aun el cuerpo con todas sus necesidades ha de estar al servicio de Dios (l. c.). No se puede apelar al carácter indiferente de alguna acción para ejecutarla sin consideración al verdadero bien del prójimo (1 Cor 8, 9; 10, 23ss; Rom 14, 17ss). San Pablo muestra en su actitud ante las prescripciones legales veterotestamentarias cómo lo que en sí es indiferente (y que en otro tiempo estaba prescrito) se hace malo, si por una equivocada manera de entenderlo se lo opone a una verdad revelada (Gal 2, 5), o si se impone a otros por motivos egoístas (Gal 6, 12). Por el contrario, esas mismas cosas indiferentes pueden encerrar un alto valor moral, si se hacen por celo de las almas, o por una delicada atención para con los débiles (1 Cor 9, 19ss).

Santo Tomás, ST I-II, q. 18, a. 8-9.
O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* II, Gembloux 1948, 469-489.

Parte segunda

LA RESPUESTA DEL HOMBRE

Sección primera

LA NEGATIVA A SEGUIR A CRISTO
EL PECADO

En el centro de la historia de la salvación se yergue la *cruz* con los brazos extendidos del Salvador, que son el sí de la misericordia divina y el sí de la humanidad renovada en Cristo al amor del Padre. Pero ello es debido a que antes en el mundo se había rebelado el no del pecado contra la amorosa invitación de Dios. En la palabra creadora de Dios, que por Adán llamó al hombre a la comunidad del amor, no había ningún no. Fue el total sí al hombre. Por tanto, era más natural que éste correspondiera con el agradecido sí del amor que con el no de la rebelión. Con todo, «¡misterio de iniquidad!», se dejó el hombre enredar en el altivo no de Satán. Los primeros capítulos del Génesis nos muestran en cuadros aterradores la tremenda irrupción del pecado y sus consecuencias: muertes y lamentos, desorden y turbación, la noche oscura del diluvio, la insensata empresa de la torre de Babel, símbolo de una humanidad llamada a escalar las alturas, pero desmedida en su orgullo y desunida. Disfrutando el hombre de la magnificencia de la creación en su aurora y del trato amigable del mismo Dios en el paraíso, pero seducido por el demonio, intentó orgullosamente reservarse una parte de independencia frente a Dios y conseguir por su propio poder conocimiento y plenitud de vida. La consecuencia fue la *muerte*, cuyo cetro empuñó Satán hasta que Cristo lo destruyó con su muerte (Hebr 2, 14; cf. Rom 5 y 6). No hay en Cristo un solo no, es el sí perfecto. La prueba suprema de su sí, lleno de confianza en la voluntad del Padre y de su entrega a los hombres, sus hermanos, es la cruz. En este sí de propia entrega reside toda la vida, como nos lo muestra la pascua de resurrección y la ascensión a los cielos. En él es de nuevo posible a la humanidad

entera y a cada hombre en particular la posibilidad de dar el sí de la fe y del amor. Por esto es tanto más horrible el no del pecado que da, no obstante, el bautizado.

Sobre este fondo pasamos a considerar la *naturaleza del pecado del cristiano* (capítulo primero) y *sus múltiples figuras* (capítulo segundo).

Capítulo primero

NATURALEZA Y CONSECUENCIAS DEL PECADO: ENTREGA Y COMPROMISO EN LA IMITACIÓN DE CRISTO

«El mayor pecado de la actualidad consiste en que los hombres pierden más y más el sentido del pecado» [1].

A los ojos de muchos de nuestros contemporáneos, el pecado no es más que un nocivo complejo de culpabilidad, un morboso sentimiento de culpa que hay que suprimir. Se aspira a una «moral sin pecado» [2]. Al hablar del pecado o de una acción detestable, piensan muchos no ya en una transgresión ante Dios, sino simplemente en una falta contra los semejantes, o contra la sociedad humana. Para el materialismo dialéctico, en el fondo no hay más que un «pecado» y es la falta de adaptación a la marcha dinámica de la historia tal como la entienden los teorizantes de esta concepción del mundo. Pecar es quebrantar la disciplina del partido.

Ante semejante situación es básico para la teología moral descubrir y superar en todas partes, pero sobre todo en la doctrina del pecado, un moralismo superficial. Pero no esperemos de la simple razón la anhelada claridad acerca del desorden del pecado. Es Dios mismo quien nos adoctrinará por medio de la fe. Consideramos, ante todo, las enseñanzas de la Sagrada Escritura acerca de Cristo, redentor del pecado, de la naturaleza del pecado y de sus esenciales consecuencias y de la tentación de pecar. Prestaremos luego particular atención al estudio teológico de la distinción entre pecado mortal y venial, tanto por la suma importancia moral, teológica y pastoral del problema, como también por la viva luz que de ello se proyecta sobre la naturaleza del pecado del hombre (a diferencia del pecado del ángel).

1. Pío XII al Congreso catequístico de Boston, 26-10-1946.
2. Así en el libro del doctor HESNARD, *Morale sans péché*, 1954, puesto en el índice de libros prohibidos.

I. CRISTO, LIBERTADOR DEL PECADO

Ni la encarnación, ni las obras, ni la pasión, ni la glorifica ción de Cristo pueden comprenderse sino relacionadas con el pecado (Rom 8, 3; Hebr 2, 17). La encarnación es el primer paso dado por Dios, gravemente ofendido por el pecado, para *reconciliar* consigo al hombre caído en la culpa. El *alejamiento* de Dios causado por el pecado, queda salvado por el Emmanuel, «*Dios con nosotros*», que nos devuelve el amor del Padre. Los trabajos y la pasión de Cristo son la lucha que este héroe divino sostiene contra el pecado y su funesta fuerza personificada en el demonio. La *obediencia* del siervo de Dios es la victoria sobre el *orgullo,* fuente de pecado y de todo mal (Phil 2, 7s). La cruz de Cristo, el acto más sublime de obediencia y de amor, es la reparación por la desobediencia de los primeros padres. La resurrección de Cristo es *la prueba de su victoria sobre el pecado y sus consecuencias: el dolor y la muerte.*

Ya Juan Bautista llama a Cristo «*Cordero de Dios que quita los pecados del mundo*» (Ioh 1, 29; cf. Is 53, 7). Jesús conoce perfectamente la tremenda realidad del pecado (el hijo pródigo, el mayordomo infiel, la parábola de la viña, la del espíritu malo, que sale pero vuelve con otros siete peores que él, su repetida amonestación: «no peques más»). Y testifica que Él es el salvador de los pecadores, el vencedor del pecado: «El Hijo del hombre ha venido a salvar lo perdido» (Mt 18, 11; Lc 15); «No vine a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mt 9, 13; Lc 19, 10). El mayor beneficio que obra Jesús es el *perdón de los pecados,* y en esto reside el más sublime de sus poderes: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados...» (Mt 9, 6; Lc 5, 24). (Véase el episodio de la pecadora en casa de Simón el fariseo, Lc 7, 49.) Jesús sabe que su muerte *es un sacrificio salvador, para la remisión de los pecados:* «Ésta es mi sangre que será derramada para remisión de los pecados» (Mt 26, 28). Establece también el bautismo «para la remisión de los pecados» (Act 2, 38) y deja a su Iglesia el poder de perdonar los pecados en su nombre (Ioh 20, 23).

Después de su muerte, los apóstoles y la joven Iglesia no miran a Cristo como al fundador de un reino terreno libre de dolor, sino como al iniciador, por su victoria sobre el pecado,

del tiempo de la salvación (1 Ioh 1, 7; 2, 2; 3, 5; Rom 6; 8, 3; 2 Cor 5, 21).

Cristo es el juicio — krisis — sobre el pecado. Por el juicio de Cristo se muestra el pecado en todo su horror. Si ya la ley, como enseña san Pablo, nos presentaba el pecado como enemigo de Dios, una rebelión contra Él, una provocación (Rom 5, 13; 7; 8, 7), con mayor razón y más profundo sentido valdrá esto respecto de Cristo. Lo inaudito del pecado resalta de muy distinta manera cuando se trata de una rebelión contra la voluntad de Dios declarada personalmente, que cuando consiste en una simple desobediencia a la razón. Cuando Dios nos envía a su Unigénito y a través de Él nos da a conocer su voluntad de amor, el pecado se vuelve entonces mucho más terrible: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado. Pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que me aborrece a mí aborrece también a mi Padre... Pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecen a mí y a mi Padre» (Ioh 15, 22ss). Frente a las pruebas del amor de Dios en Cristo, muéstrase el pecado tal como es: *aborrecimiento de la voluntad amorosa de Dios.* En la parábola de los viñadores muestra Cristo la gradación que va de no pagar el tributo a matar a los profetas y, por último, a matar al Hijo unigénito de Dios (Mt 21, 33ss).

Cristo coloca al hombre ante una *alternativa,* en una «crisis». Él es la piedra angular, la de tropiezo o la de construcción. «Ha sido puesto para caída o levantamiento» (Lc 2, 34s). Con la venida de Cristo puede el hombre levantarse a alturas inauditas. Pero la caída es también más profunda. Antes de Cristo no era la humanidad capaz de tanta maldad como después de haberlo rechazado. *Por el Espíritu Santo continúa Cristo la obra de separación,* y acusa al mundo del pecado de no creer en Él. La palabra de Cristo y la obra del Espíritu Santo convencen al mundo del mayor pecado, pues estando sumido en tinieblas cierra los ojos a la luz (Ioh 16, 8).

II. EL SEGUIMIENTO DE CRISTO Y EL PECADO

La redención de Cristo representa el momento crucial de la historia del mundo. Se ha asestado un golpe de muerte a la potencia del mal: Cristo fue el *vencedor del pecado.* A cada uno le toca ahora decidirse. Por la incorporación en Cristo mediante

el *bautismo* y la obediencia de la fe, el hombre participa de esa victoria de Cristo (Rom 6). *Todos los sacramentos* —incluso los de vivos— *aluden a la fuerza vencedora del pecado que emana de la cruz de Cristo.* Al propio tiempo *le señalan al cristiano el deber ineludible de declararle al pecado una guerra sin cuartel.* Preciso es combatirlo «hasta la sangre» (Hebr 12, 1-4). Debe convencerse el cristiano de que estar en Cristo es totalmente incompatible con seguir viviendo en el pecado (1 Ioh 3, 6.9; Rom 6). El cristiano muere al pecado de una vez para siempre (Rom 6, 2; 6, 10ss). Ha quedado liberado el pecado, que ya no puede dominarlo: lo que significa que el cristiano ya no está bajo la ley, privado de toda fuerza y energía, sino bajo la gracia, o sea que posee la fuerza de Cristo, vencedor del pecado (Rom 6, 14, 18, 22). Mas no debe olvidar nunca que *tal fuerza redentora del pecado no la tiene por sí mismo, sino por su incorporación vital en Cristo.* Quien no se incorpora en Cristo permanece en pecado, es su esclavo, indefenso prisionero de su fuerza (Rom 7; Eph 2, 1). Quien permanece en pecado, muestra que no se ha incorporado de verdad en Cristo, que no ha «conocido» de veras a Cristo y que no lo sigue mediante una fe viva (1 Ioh 3, 6; 2, 4). Así, al cristiano no le queda otra elección que incorporarse a Cristo o morir en pecado.

Aun cuando se ha hecho discípulo de Cristo, debe el cristiano tener presente en todo tiempo *la gravedad del combate contra el pecado.* El signo de la victoria es la cruz. Al discípulo de Cristo no le son ahorrados los dolorosos combates contra el demonio y la carne, contra el mundo y las malas inclinaciones de su propio corazón: sean cuales fueren las fuerzas opuestas, nunca debe vacilar: está bautizado para abrazar la cruz de Cristo, para ir al combate, pero también para participar en la resurrección victoriosa (Rom 6).

San Pablo y san Juan, que con tal entusiasmo cantaron la fuerza victoriosa de la gracia de Cristo, no ignoran tampoco la tensión existente dentro de la comunidad cristiana entre la santidad del bautismo y los pecados cometidos. Mentirían los cristianos si pretendieran estar exentos de pecados (1 Ioh 1, 8). Mas tales pecados no han de ser de los que «causan la muerte» (1 Ioh 5, 16), de los que separan de Cristo, fuente de la vida.

La profesión exterior de la fe en Cristo no garantiza que uno viva realmente en Él. Así, quien odia a su hermano permanece en las tinieblas y bajo el dominio del pecado (1 Ioh 2, 11: 3, 11ss). Para el cristiano que ha pecado, Cristo sigue siempre siendo nuestro intercesor cerca del Padre (1 Ioh 2, 1ss).

Quien, después de haber sido iluminado por la fe, se aparta de Cristo, *quien se hace sordo a su voz, después que por la gracia del Espíritu Santo le ha reconocido por hijo de Dios, comete un pecado que no tiene esperanza de perdón* (Mt 12, 31; Hebr 6, 5ss; 10, 26ss; cf. 1 Ioh 5, 16ss). Así, el peor de los pecados es cerrarse a la obra del Espíritu de Cristo, apartarse completamente de Cristo por la incredulidad (Ioh 8, 24; 16, 9). Mas no es éste el único pecado que excluye del reino de Dios y de la vida de gracia en Cristo, como afirmaban los reformadores. Excluyen de la amistad divina, ante todo los pecados contra la caridad hacia el prójimo (Mt 25, 41ss), contra la justicia, la castidad, la veracidad (cf. «obras de la carne», Gal 5, 20ss; Eph 5, 5; Col 3, 5; 1 Cor 6, 9ss; Rom 1, 28s)[3]. Con todo, si no se pierde la fe y la esperanza en Cristo, queda aún abierta la puerta del corazón a la acción del Espíritu Santo, con la esperanza de un retorno a Cristo.

III. CONCEPTO DE PECADO SEGÚN LA SAGRADA ESCRITURA

La naturaleza íntima del pecado no se puede comprender sino mirándolo a la luz de la santidad, de la amorosa gloria divina, de la voluntad salvífica de Dios y de la historia de la redención. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento nos ofrecen un sinnúmero de ideas, cuyo conjunto nos hace ver la terrible naturaleza del pecado, con sus cuatro notas características que con mayor o menor relieve se encuentran en todo pecado (1 Ioh 3, 4; 5, 17): el pecado es: 1) pérdida de la salvación y pérdida de Dios: *hamartía;* 2) oposición a la voluntad de Dios manifestada en la ley: *anomía;* 3) lesión de la justicia a Dios debida: culpa: *adikía;* 4) mentira y tinieblas: *skotos* y *pseudos.*

1. *Pérdida de la salvación y pérdida de Dios (hamartía)*

Pecar es negar a Dios la honra debida (Rom 1, 21), negar el culto a Dios y, al mismo tiempo, supone un culto humano falso (Apoc 17, 4 ss). Por tanto, el acto de pecar implica necesariamente

3. Cf. Trid. Ses. VI, cap. 15. Dz 808; can. 27, Dz 837.

pérdida de la honra y de la bienaventuranza a que se orienta toda revelación de la gloria divina (Apoc 21, 27; 22, 11. 15). Precisamente, los pecados atentatorios contra la honra de Dios (Apoc 13, 1. 4. 15; 14, 11; 16, 9; 17, 3 ss; 18, 7; 21, 8) resultan característicos para definir la esencia del pecado, como un atentado a la honra debida a Dios y, por consiguiente, como mengua y pérdida del resplandor beatificante de la gloria de Dios.

Hamartía: pecado, designa, en la Sagrada Escritura, ora el *acto singular,* las transgresiones (usado en plural), ora también el *estado* que resulta de la acción pecaminosa, y que a su vez es el suelo fecundo de donde brotan nuevas acciones malas [4].

La comprobación de la impotencia para librarse por sí mismo de la fuerza del pecado ha producido diversos sistemas: maniqueísmo, astrología, psicoanálisis, que pretenden presentar el pecado como un mero principio abstracto o una mera enfermedad. San Agustín, después de muchas experiencias, reconoció que esto no era más que una escapatoria para huir de la conversión [5].

Por eso el pecado no puede considerarse como un principio o una fuerza impersonal, que el pecador pudiera alegar para excusarse.

El estado de pecado viene como consecuencia esencial y *como castigo de la acción pecaminosa.* El requisito para el pecado es la libertad para el bien. El pecador la trueca en libertad para el mal, al querer ostentar una independencia desenfrenada. *Con ello pierde la fuerza para el bien,* si Dios no lo detiene misericordiosamente en su caída. Por eso san Pablo pudo decir, en su epístola a los Romanos, que Dios castiga el pecado entregando el pecador a su réprobo sentir (cf. Rom 1, 18-32). Cuando el pecador queda abandonado por Dios a la ley de sus propias obras, cae infaliblemente en la esclavitud del pecado. «El que comete el pecado, se hace esclavo del pecado» (Ioh 8, 34).

El pecado, siendo una libre repudiación de Dios, aleja de Él, que es fuente de libertad, fuente de bien, fuente de salvación. Así, por el acto se llega al estado de privación de la salvación, privación de Dios.

El pecado es egoísmo y *endiosamiento propio* (Gen 3), y precisamente por ello, *hostilidad contra sí mismo,* oposición

4. En este sentido, el uso del singular es con mucho el más frecuente; cf. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde,* pág. 253ss.
5. *Conf.* v, 10, 18; cf. LE BLOND, *Les Conversions de S. Augustin,* pág. 54, 63.

consigo mismo y con la creación (Gen 3, 17ss). El pecador quiere «mandarse a sí mismo», y por eso, como el hijo pródigo, sale de la casa paterna de Dios para ir errando por *países extraños,* buscando su propia desgracia. Ese país extraño es el campo del enemigo de Dios, de quien se hace esclavo con el pecado (Ioh 9, 31; 8, 34; 1 Ioh 3, 8).

El funesto estado del pecador se halla en una misteriosa, efectiva relación con el horrible estado del mundo pecador, que, por su alejamiento de Dios, se abandona al influjo destructor de los ángeles caídos (Eph 6, 12). Esta concatenación de cada pecado y del estado interior de cada pecador con el poder de perdición acumulado en el mundo se hace particularmente perceptible en un ambiente corrompido. Quien soporta indolente y pasivo el estado corrompido del ambiente, y, por su cooperación al mal —ineludible consecuencia a que llega por su pasiva aceptación—, lo afianza más, se liga, por su pecado personal, con el desgraciado poder de perdición del mundo, entre cuyos bastidores se mueve el maligno en persona y obran las numerosas decisiones malas de los hombres. El bautizado puede resistir a las fuerzas que trabajan bajo la solidaridad de la perdición, pues, mediante Cristo, se ha arrancado ya fundamentalmente de ellas y se ha domiciliado en la solidaridad de la redención de su pueblo. Mas no ha de olvidar la grave amonestación del Apóstol: «No os conforméis con este mundo» (Rom 12, 2). Por la gracia de la fe y de la esperanza ofrece Dios la liberación de la solidaridad de la perdición a quien se entrega con fe a Cristo y busca la salud en la salvación solidaria [6].

Quien, por el bautismo, ha quedado injertado en la vida de Cristo, *fundamentalmente queda libre del poder esclavizante del pecado,* no está ya bajo el poder de Satán ni de las malas pasiones de la «carne» irredenta, del hombre carnal, del viejo Adán. *El optimismo de la salvación,* que se funda en la victoria del Salvador sobre el pecado y en la participación en su poder vencedor, es parte esencial de la predicación apostólica [7]. «El cristiano se encuentra entre dos realidades en tensión: *en principio,* ha sido liberado del pecado, redimido, reconciliado, puri-

6. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde,* pág. 257. «Por una parte, el pecador es responsable de su pecado, él tiene la culpa de andar en las tinieblas. Por otra, peca inevitablemente, pues estando en las tinieblas y en la esclavitud del demonio, no puede menos de extraviarse... De este círculo de perdición no hay más que una salida: la fe en la revelación de Dios en Jesucristo (Ioh 8, 17)».
7. Cf. KIRCHGÄSSNER, l. c., pág. 56ss.

ficado; *de hecho,* tiene que luchar contra el pecado siempre amenazante y presto al ataque; por lo mismo tiene que excitarse siempre al *hagiasmos*»[8], o sea a la vida en gracia, a la santificación, a glorificar a Dios y a permanecer en el estado de salvación. El hecho de que el cristiano sea un santificado que goza de la plenitud de la salvación, es precisamente lo que mejor muestra cómo el pecado grave es la pérdida de la salvación, es el excluirse de ella.

Pecar no es sólo perder o exponer su propia salvación; es también, aunque en escala diversa, un atentado contra la salvación del prójimo y una *disminución de la riqueza espiritual del cuerpo místico de Cristo, del reino de Dios.* Precisamente este efecto social del pecado, difícilmente reparable y que engendra males sin cuento, debe mantener en guardia contra las menores faltas a quien comprende el misterio de la redención.

Uno de los más notables acontecimientos de la moderna teología es el de que también en la doctrina acerca del pecado se realiza un completo abandono del individualismo de los siglos pasados. Al paso que los manuales de teología moral de orientación canónico-casuística habían simplemente prescindido de esta doctrina tan importante para el pensamiento cristiano y bíblico, hoy se sostiene de nuevo: «Puesto que desde el principio puso Dios la existencia de todas las cosas en Jesucristo, de modo que toda la humanidad está en su cabeza desde el principio como unidad ante Dios, todo pecado contra la cabeza es también un pecado contra el cuerpo. Ni el pecado más personal y más secreto es privado, sino un pecado de índole social, mejor dicho, antisocial. Los daños visibles que ocasiona al hombre y los prolongados efectos que produce no son más que el aspecto superficial de una realidad que perturba la sociedad en sus cimientos»[9].

«El pecado, además de su maldad individual, posee una efectividad amplia y profunda, que podríamos calificar de cósmica, y cuya importancia hemos de mirar a la luz del dogma de la comunión de los santos»[10].

También por parte de los protestantes se presta cariñosa atención a esta verdad. Así se dice, en el tan difundido manual para la confesión de la cofradía evangélica de San Miguel: «No hay, hablando con propiedad, "pecado privado", ni, por lo mismo, "confesión privada", del mismo modo que la existencia del cristiano no puede absolutamente concebirse como existencia privada. No hay pecado que no desfigure el rostro de la Iglesia, y que no eche en olvido y no quebrante el deber de la mutua caridad y responsabilidad»[11].

---

8. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch 2. NT* I, pág. 317.
9. H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung,* Einsiedeln 1957, p. 173; cf. PALAZZINI en el tomo colectivo *Il Peccato,* Roma 1959, pág. 187.
10. Véase, con relación a esto, en la colección Academia Alfonsiana, publicada por edit. Otto Müller, Salzburgo, el notable estudio de próxima aparición de H. ASSMANN: *Die soziale Dimension der persönlichen Sünde.*
11. K. B. RITTER y W. STÄHLIN, *Die Ordnung der Beichte,* Kassel [2]1952, pág. 14.

2. *El pecado, oposición a la voluntad de Dios manifestada en su ley (anomía)*

El pecado es *«un pensamiento, palabra u obra contra la ley eterna»* (san Agustín). El pecado no es únicamente una oposición libre y subjetiva a dicha ley. Lo decisivo es aquí en qué forma y con qué claridad *se revela en la ley la voluntad de Dios.*

Los delitos de los paganos no tienen disculpa, pues «los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia» (Rom 2, 14ss); y no se limitan unos pecados a ser una conculcación de una ley inmanente del universo, no son sólo un proceder contra la razón, sino una *verdadera oposición a la voluntad del Creador que se manifiesta en la revelación natural.* De ahí que ALEJANDRO VIII rechazara la distinción entre pecado «teológico» y «filosófico» (Dz 1290).

Si muchas religiones degradadas consideran el pecado exclusiva o casi exclusivamente como una mera falta ritual o cultual, y no como una lesión de las leyes del Creador, no hacen sino dar un tremendo testimonio de que no tienen una fe viva en Dios, Señor del mundo, autor de todo orden y de toda ley justa.

Moisés y los profetas mostraron con toda claridad que el pecado es una oposición no sólo a una norma, sino *al mismo Dios,* o sea a la ley misericordiosamente establecida por Él. La alianza de amor con Israel hace que todo pecado sea una oposición a la graciosa ley de la alianza, un quebrantamiento de la fidelidad al amor de Dios (Is 1, 2-4), un adulterio (Ier 3, 20). El hecho de que el hombre haya tomado ocasión de la amorosa voluntad de Dios, claramente manifestada en una ley de gracia, para multiplicar sus transgresiones y sus malas obras (Rom 5, 13; 7, 8.13; Gal 3, 19) y para endurecerse más en el pecado, muestra que el estado de pecado, existente ya antes de la revelación positiva, era *una hostilidad contra Dios* (Rom 8, 7). «Esta idea de hostilidad es un elemento constitutivo del concepto paulino del pecado»[12] (cf. Rom 3, 9; 5, 10; Col 1, 21; Eph 2, 14).

El pecado, mirado a la luz de la ley revelada en la alianza de amor, es una actitud orgullosa, hostil, frente a la soberanía y a los requerimientos amorosos de Dios.

---

12. GRUNDMANN, *Theologisches Wörterbuch z. NT* I, pág. 312.

Pero lo que pone más de manifiesto el carácter de oposición y hostilidad a Dios que reviste el pecado, es la luz que sobre él proyecta la revelación de la nueva ley, la ley del amor ilimitado de Cristo (Ioh 15, 22ss).

La revelación del Nuevo Testamento señala la gracia y el amor de Dios en el Espíritu Santo como la esencia de la nueva ley. Por eso el *pecado contra el Espíritu Santo* es el más grave y perverso (Mt 12, 31; Hebr 6, 4ss). El pecado definitivo contra el Espíritu Santo es el separarse de Cristo, a quien acredita el testimonio del Espíritu Santo por la voz que vino del cielo, por los milagros, por la santa Iglesia y por la voz de la conciencia. Toda resistencia interior a la nueva ley de gracia, a las mociones interiores del Espíritu Santo, es un primer paso hacia este pecado supremo y sin esperanza, y pone en peligro de caer en él.

A la luz de la *«ley de la libertad»* (Iac 1, 25) todo pecado se caracteriza por una *«anarquía»* o *insumisión a la ley, y no sólo en cuanto quebrantamiento exterior de una prescripción legal, sino también en cuanto es la desatención voluntaria del llamamiento de la gracia, que es precisamente la verdadera ley de los hijos de Dios.* De todos modos, dada la imperfección del hombre y de muchos de sus actos, este carácter de hostilidad a Dios implícito en el pecado puede manifestarse en muy diversos grados.

No pocas rebeldías contra todo cuanto significa ley obedecen a la ignorancia de la nueva ley de la gracia. El educador o predicador que no hace hincapié sino sobre la ley exterior, y no aspira más que a la sumisión externa, absteniéndose de mostrar el valor interno de lo mandado y su fundamentación en el nuevo pacto de amor, se hace corresponsable del aumento de anarquía en el mundo, de la aversión de tantos hacia la ley mal comprendida, y de la transgresión de las prescripciones legales, juzgadas arbitrarias.

3. *El pecado como injusticia y como culpa (adikía)*

Cualquier clase de injusticia, aun la que lesiona algún derecho humano, pero sobre todo la que lesiona los derechos de Dios, es pecado (1 Ioh 5, 17). Lo que a este respecto constituye propiamente pecado no es la lesión de derechos que van de hombre a hombre, sino *la negativa de la obediencia debida a Dios como a Señor que es. La denegación del amor filial es la más clamorosa injusticia contra Dios,* porque Él ha exigido sus derechos

soberanos, precisamente mediante la revelación de su amorosa majestad, mediante el amor redentor de su unigénito y mediante el don del Espíritu de amor. La venida de Cristo ha destacado la injusticia del pecado como odio a Dios (Ioh 15, 22ss). Pecar significa ahora preferir el mundo corrompido y condenado por la cruz al amor infinito de Cristo (2 Petr 2, 20), significa trocar el servicio amoroso y filial, a Dios debido, por la esclavitud de Satán, que había sido abolida. Y como Dios exige sus derechos como derechos de su amor y no sólo de su poder, toda denegación de amor, toda falta al gran precepto de la caridad entra dentro del concepto bíblico de injusticia.

La injusticia es una consecuencia de la *asébeia,* de la negativa a adorar y glorificar a Dios (Rom 1, 18), pues el primer derecho que Dios tiene es el de que todo lo enderecemos a su gloria.

Cuando el *justificado* comete un pecado, su acción contradice la justicia que ha recibido de Dios, es *una negativa a vivir según la justicia divina graciosamente otorgada.* Cuando el cristiano peca a toda conciencia, «pisotea al Hijo de Dios», «reputa por inmunda la sangre de su testamento» (Hebr 10, 26ss) y se atreve, a pesar de las luces del Espíritu Santo, a renegar de Cristo (cf. Mt 12, 31).

La injusticia del pecado viene puesta de relieve sobre todo por la *ingratitud* hacia el más inmenso de los amores, pues la vida del que es deudor al amor de Dios debe ser una vida de perpetuo agradecimiento, una vida «eucarística». La injusticia no se patentiza únicamente en el acto pecaminoso aislado, sino que éste nos revela la existencia de un *abominable estado de injusticia, de culpa* (1 Ioh 1, 9).

La consecuencia de la injusticia es el *estado de culpabilidad.* Así, el pecador, en cuanto de él depende, se hace indigno para siempre del seguimiento de Cristo y de la vida de la gracia en Cristo. No puede ya volver a seguir a Cristo si no se produce un nuevo llamamiento de la gracia. Ni puede comprender bien ni acatar dicho llamamiento si antes no reconoce que su pecado es una injusticia y una deuda que sólo la misericordia y la omnipotencia de Dios pueden borrar, pero que exige también al pecador que entre por el camino de la reparación y del continuo reconocimiento de su culpa y de la justicia y misericordia divinas.

4. *El pecado como mentira y tinieblas*

De las precedentes descripciones bíblicas del pecado se desprende ya con claridad meridiana que la acción pecaminosa aislada ha de considerarse en relación de dependencia con el modo general de pensar y sentir del individuo, y en un temible entretejimiento con el mundo del mal (sobre todo en el mundo ambiente). Esto, no obstante, aparece especialmente expresado en aquellos pasajes en los que se nos presenta el pecado como mentira, engaño y tinieblas. Al decir Pío XII que «el mayor pecado de la actualidad consiste en que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado» [13], formula un diagnóstico de la época que nos hace temer que se llegue a negar en absoluto el ser al pecado.

El pecado es, en su más íntima esencia, *mentira — pseûdos —*, y esclaviza cada vez más duramente bajo el espíritu de la mentira.

Cristo es la verdad en persona (Ioh 14, 16) y el testigo de la verdad salvadora (Ioh 1, 14; 8, 40ss). Por el contrario, el «homicida desde el principio es mentiroso y padre de la mentira. Él no se mantuvo en la verdad. Al hablar mentirosamente, habla conforme a su naturaleza» (Ioh 8, 44). Al paso que el divino Maestro otorgó a sus discípulos el «espíritu de verdad» para que, como Él, diesen testimonio de la verdad (Ioh 15, 26), el espíritu de la mentira busca cómo engañar a los hombres y enredarlos en la trama de sus mentiras. Principió por engañar a Eva. Y tras de todos los pensamientos, palabras y obras pecaminosas de los hombres se esconde el espíritu de la mentira, el seductor. En un sentido amplio, el pecador procede mentirosamente, pues por su pecado se pone en contradicción con su ser más íntimo, en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios. El verdadero discípulo de Cristo «anda en el camino de la verdad» (2 Ioh 4; 3 Ioh 3s). Su vida ha de estar caracterizada por el obrar según la verdad (Ioh 3, 21; 1 Ioh 1, 6; Eph 4, 15). Pero por el pecado, el hombre vuelve deslealmente las espaldas a la verdad, a Dios, autor de toda verdad. El bautizado que peca, no sólo obra contra las promesas del bautismo y contra las exigencias de la verdad de la fe, sino que se hace mentiroso hasta la medula; él, marcado con el signo del espíritu e interiormente identificado con Cristo, «ama y practica la mentira» (Apoc 22, 15), al pensar, hablar y obrar de conformidad con los extraviados principios de su antigua existencia independiente. «Quien

13. Pío XII al Congreso catequístico de Boston el 26-10-1946.

dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está en él» (1 Ioh 2, 4).

En todo pecado la mirada se aparta de la verdad para posarse sobre los falsos bienes. Pues bien, de todo pecado no llorado, de todo pecar prolongado, procede un endurecimiento, producido por el «engañoso atractivo del pecado» (Hebr 3, 13). La extrema ceguera queda de manifiesto cuando el insensato exclama en su corazón: «No hay Dios» (Ps 13, 1; 52, 1).

El pecado es expresión de la tiniebla interior (skótos) y ciega cada vez más a quien lo comete en funesta solidaridad con el desgraciado reino de las tinieblas.

«Dios es luz y en Él no hay tiniebla alguna» (1 Ioh 1, 5). Cristo es la luz del mundo (Ioh 8, 12; 9, 5) y resplandece como la luz en medio de las tinieblas; y es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Ioh 1, 5.9). Por la fe y por el sacramento de la fe, los que éramos tinieblas nos tornamos «luz en el Señor» (Eph 5, 8).

Ya en el AT y en las sectas de las orillas del mar Muerto, cuyos escritos se han descubierto últimamente, desempeña el símbolo de la luz y de las tinieblas un papel importante en la descripción de la lucha final entre el bien y el mal. Las tinieblas, reino adverso al de la luz, combaten contra el ámbito salvador de la soberanía de Dios. También el NT emplea esta expresiva imagen. Respecto del pecado subraya acaso más enérgicamente que las demás expresiones bíblicas, tanto el carácter personal de decisión como el estado del alma y el aspecto social, antisocial, del pecado.

Al principio está la amorosa voluntad y decisión de Dios, que nos sacó de las tinieblas a su admirable luz (1 Petr 2, 9). Él «nos arrebató del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino de su Hijo muy amado» (Col 1, 13). Esta decisión de Dios otorga al hombre la libertad y le exige entera decisión en el combate. El cristiano ha de saber que el antiguo eón de las tinieblas, el tiempo en que dominaba el pecado, ya desapareció en principio (1 Ioh 2, 8); él, por tanto, habiendo sido admitido en el reino de la luz, no puede ya admitir pacto alguno con el reino de las tinieblas. «Porque, ¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad? Y ¿qué compañía puede haber entre la luz y las tinieblas, o qué concordia entre Cristo y Belial?» (2 Cor 6, 14s). En estas condiciones, pecar significa para el cristiano, que es «hijo de la luz y del día, no de la noche y de las tinieblas» (1 Tes 5, 5), «ser cómplice — de nuevo — de las obras infructuosas de las tinieblas» (Eph 5, 11), y rendirse

al señorío de los «adalides de estas tinieblas del mundo» (Eph 6, 12), robusteciendo su poder.

Puesto que pecar es, en definitiva, ponerse del lado de las tinieblas, cada pecado no llorado hace más densas en el corazón del pecador y en el mundo las tinieblas y «la propia ilusión del pecado» (Hebr 3, 13). La fe se torna poco a poco inoperante, hasta que termina por apagarse; la conciencia se insensibiliza poco a poco. «Si tienes malo tu ojo, todo tu cuerpo estará oscurecido. Pues la luz que hay en ti son tinieblas, las mismas tinieblas, ¡cuántas tinieblas habrán!» (Mt 6, 23). «Cuida, pues, de que la luz que hay en ti no sea tinieblas» (Lc 11, 35; cf. Ioh 12, 35). A quien, con la auténtica solidaridad de salvación con el prójimo, cumple el precepto nuevo, el gran precepto del amor, van dirigidas estas palabras: «Las tinieblas desaparecieron y luce ya la luz verdadera... Quien ama a su hermano, en la luz mora y en él no hay escándalo» (1 Ioh 2, 8.10). Quien, por el contrario, piensa sólo en sí mismo, como individualista, y así peca contra la salvación del prójimo, «en tinieblas está y en tinieblas anda y no sabe a dónde va, porque las tinieblas le han cegado los ojos» (1 Ioh 2, 11).

El poder de pecado de las tinieblas se aferra a sí mismo y no reconoce su maligno estado. Las tinieblas se cierran ante Cristo, la verdadera luz (Ioh 1, 5). Aún más, se tienen a sí mismas por el reino de la luz. «El mismo Satán se transforma en ángel de luz; así no es mucho que sus ministros se transfiguren en ministros de justicia» (2 Cor 11, 14s). El triste estado del pecador en el que la luz de la conciencia se torna tinieblas se manifiesta sobre todo en que no sólo obra el mal, sino en que aplaude a quienes lo ejecutan (Rom 1, 32; 2 Tes 2, 12).

Ante estas afirmaciones de la Biblia, ¿quién no pensará en el mundo de hoy, donde el derecho al divorcio y a contraer nuevo matrimonio se pondera como una gran conquista de la libertad, y la familia numerosa es tenida por pasada de moda, y la misma Iglesia, «columna de la verdad», es maldecida como engendro de las tinieblas, y lo es el mismo Cristo como enemigo de las luces? (cf. Mc 3, 22).

5. *Resumen*

Cuando el hombre comete un pecado y vive en el pecado, ¿tiene plena conciencia de su tremendo significado, o sea de que es la pérdida de la salvación, el quebrantamiento de la ley y la enemistad con Dios?

Hay indudablemente pecados que precipitan claramente en estos abismos, como son los pecados contra el Espíritu Santo, los pecados diabólicos, los cometidos con plena malicia. Pero hay también pecados graves en los que la vista del pecador se enturbia progresivamente y no ve lo horrible de su culpa y se engaña a sí mismo sobre su malicia. Hay, por último, pecados en que no se da propiamente toda la malicia, la aversión de Dios, aunque sí llevan el peligro y la tendencia hacia esta aversión: son los pecados veniales.

De ordinario el pecador, aun cuando peca gravemente, *no persigue directa y primariamente la separación y alejamiento de Dios —aversio a Deo—, sino que llevado por un amor engañoso hacia un bien creado —conversio ad creaturam—*, o más exactamente llevado por el amor de sí mismo, apetece el bien aparente que le presentan su orgullo y su sensualidad. Sin embargo, en todo pecado grave, la conciencia advierte en alguna forma que ese volverse hacia la criatura es incompatible con la amistad con Dios y el seguimiento de Cristo. De tal modo que al tornarse hacia el «mundo», volviendo conscientemente las espaldas a Dios, *se renuncia también al seguimiento de Cristo*, pues tal es el significado íntimo de tal acto. Mas no se podrá hablar de pecado grave —de alejamiento de Dios— mientras la conciencia no se percate en alguna forma de que el acto de amor desordenado a las criaturas es incompatible con el amor de Dios, mientras el hombre permanezca en su alma dispuesto a sacrificar cuanto sea incompatible con la divina amistad.

La *negativa directa a Cristo* (en el pecado de odio a Dios y en la incredulidad positiva) sólo constituye, en cuanto a su *intención* y malicia intrínsecas, una agravación, aunque tremenda, de la *negativa indirecta, la que es inherente a toda desobediencia en materia grave.*

Mas, por otra parte, hay notable diferencia entre un *pecado «de malicia»* y un *pecado «de debilidad»*, aunque sea grave y mortal. El primero expresa la voluntad hostil y la repulsa definitiva de Cristo; el segundo no es una negativa definitiva, aunque por un grave abuso de la libertad, y siguiendo su orgullo o su sensualidad, *el pecador se prefiera a sí mismo a Cristo,* y de hecho abandone su seguimiento.

Si aún conserva la fe y la esperanza, reconocerá, incluso en el momento de pecar, que está cometiendo una *injusticia.* Y aunque no ciertamente con su conducta, por lo menos con la fe que

aún conserva, reconocerá a Cristo por su legítimo Señor, y la esperanza le moverá a considerarlo como a su Salvador. Así conserva abierto, al menos, un camino de emergencia para volver a Cristo.

J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum,* Munich 1905.
A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Friburgo de Brisgovia 1950.
J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sunde und Sünder nach den vier Evangelien,* «Studia Friburgensia» nueva serie, cuaderno 7, Friburgo de Suiza 1954.
W. Schauf, *Sarx. Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus,* «Neutestamentliche Abhandlungen» xi, cuadernos 1 y 2, Munster 1924.
Quell, Bertram, Stählin, Grundmann, Rengstorf, *«hamartía», Theologisches Wörterbuch zum NT* i, 267-339.
Schrenk, *«adikía», Theologisches Wöterbuch zum NT,* i, 150-163.
Gutbrod, *«anomía», Theologisches Wöterbuch zum NT,* iv, 1077-1080.
St. Lyonnet S. I., *De peccato et redemptione,* Roma 1957.
L. Ligier, *Péché d'Adam et Péché du Monde,* París 1960.
G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origines,* Ratisbona 1958.
H. Rondet S. I., *Bemerkungen zu einer Theologie der Sünde,* «Geist und Leben» 28 (1955) 28-44; 106-116; 144-108.
J. Régnier, *Le sens du péché,* París 1954.
R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle,* Lovaina 1958.
A. M. Horváth O. P., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie,* Friburgo de Suiza 1943.
B. Ziermann, *De difinitione peccati actualis secundum mentem divi Thomae Aquinatis,* Bonn 1935.
P. Séjourné, *Les trois aspects du péché dans le «Cur Deus homo»,* «Rev. Sciences Relig.» 24 (1950) 5-27.
F. Tillmann, *Handbuch der kath. Sittenlehre* iii, 3.ª edición, 250 ss.
M. Buber, *Bilder von Gut und Böse,* Colonia 1952.
H. Gerigk, *Wesen und Voraussetzung der Todsünde,* Breslau 1903.
W. Schöllgen, *Sünde als isolierte Tat und als Symptom einer inneren Entwicklung,* «Anima» 7 (1952) 143-148. Cf. el tema de «Anima» (1952), cuaderno 1.
J. Beumer S. I., *Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht,* «Theologie und Glaube» 43 (1953) 81-101.
N. Krautwig, *Bewältigt der moderne Mensch die Sünde?* «Geist und Leben» 26 (1953 20-31.
H. Bacht, *Die Welt von heute und das Gespür für die Sünde,* «Geist und Leben» 31 (1958) 7-16.
Monde moderne et sens du péché (Semaine des Intellectuels Catholiques 1956), París 1957.
P. Galtier, *Le sens du péché à entretenir,* «Revue d'Ascétique et de Mystique» 28 (1952) 289-304.
H. Volk, *Emil Brunners Lehre vom Sünder,* Munster 1950.
B. Welte, *Über das Böse,* Friburgo de Brisgovia 1959.

Ph. Delhaye, *Le péché actuel. Sa notion dans la Bible,* «Ami du Clergé», 68 (1958) 713-718; 745-748; 69 (1959) 17-20.
M. Oraison, F. Coudreau, etc., *Le péché,* Brujas 1958.
G. Ceriani, R. Spiazzi, etc., *Il Peccato,* Roma 1959.
F. Petit, D. Wendland, *Das Böse, das Übel und die Sünde,* Aschaffenburg 1959.
Ph. Delhaye, B. Häring, etc., *Théologie du péché,* Tournai - París 1960-1962.
R. Blomme, *Widerspruch in Freiheit. Eine Analyse des Sündenbewusstseins und der Sünde,* Limburgo 1965.
L. Monden, *La conciencia del pecado,* Herder, Barcelona 1968.

IV. LA TENTACIÓN

El pecado supone que la libertad humana tiene un límite. El pecado *procede de la libre voluntad,* mas la libre voluntad se ve tentada por el orgullo, la sensualidad, el mundo perverso y el demonio.

El demonio es *el «tentador»* (1 Thes 3, 5; Mt 4, 3). De uno u otro modo interviene en toda tentación peligrosa para la salvación, pues tentando a los hombres continúa él su lucha contra Dios (Gen 3, 1ss; Eph 6, 12; 1 Cor 7, 5; Mt 4, 7; Mc 1, 13; Lc 4, 2). Por eso hemos de rezar para preservarnos de las tentaciones, pues abandonados a nosotros mismos no podemos resistir al demonio (Mc 14, 38; Mt 6, 13; 26, 41; Lc 22, 40, 46). Exponerse a la tentación es ponerse al alcance del poder de las tinieblas.

El demonio, de ordinario, no tienta directamente, sino mediante sus satélites, mediante el *mundo corrompido,* rodeado como el diablo de un falso brillo, con el que encubre sus malos propósitos y su perverso espíritu. Sólo el hombre que se deja guiar por el Espíritu de Dios alcanza a desenmascarar el espíritu falaz del mundo, mientras que el hombre carnal no consigue discernir claramente lo que procede del Espíritu de Dios y lo que viene del espíritu de la mentira (1 Cor 2, 15ss). La moral cristiana y la dirección espiritual han de ayudar para el *discernimiento de espíritus,* sobre todo a aquel que lucha denodadamente.

Pero ni el demonio, ni el mundo malo y mentiroso pueden forzar al pecado, pues cuando el hombre, falto de libertad, sólo sucumbe a una violencia exterior, no comete ningún pecado, sufre solamente una prueba. Las tentaciones exteriores son peligrosas a causa del orgullo y concupiscencia del hombre «car-

nal», del «viejo Adán». Lo que propiamente atrae y seduce la libertad es la inclinación que al mal tiene el hombre, y que, en cierto modo, «concibe y pare» (Iac 1, 14ss) movido por la incitación exterior. Por donde se ve claro que para determinar qué es lo que realmente se convierte en tentación para cada uno, y, por lo mismo, lo que debe evitar en la medida de sus fuerzas, depende esencialmente de la *proclividad interior* despertada por la tentación que nos viene de fuera.

Cuando no se puede evitar una situación exterior que sirve de tentación, lo esencial e indispensable es la *vigilancia* sobre los movimientos interiores del hombre «carnal», unida a la *petición de la gracia* del Espíritu Santo, con cuya ayuda alcanzará el cristiano a discernir y vencer siempre el falso encanto de la tentación (Lc 22, 40, 46).

Quien se siente fuerte ante las tentaciones exteriores debe, en determinadas circunstancias, si es necesario, evitar lo que para él mismo no parece peligroso pero que sí lo es para el prójimo, y así salvar a éste de que, pretendiendo ser de los «fuertes», vaya al encuentro de la funesta tentación. En todo caso, aquel que se siente fuerte y cree tener fundados motivos para hacer lo que para otros podría ser próxima ocasión de pecado, debe tratar de mostrar a éstos, con palabras y obras, la verdadera naturaleza de la tentación, «temiendo también caer en ella» (Gal 6, 1). Si alguien no está dispuesto a prestar siempre atención también a la salvación del prójimo, podemos decir de él que ya sucumbió a la tentación contra el gran mandamiento del amor.

Pero también hay una peligrosa tentación en aquel individualismo consistente en preocuparse sólo por la propia salvación y no ver en el desorden de su medio ambiente sino una ocasión próxima de pecado para sí mismo, que le importa evitar. Al cristiano se le ha encomendado, ante todo, la lucha común contra el mal, y el esfuerzo común por llevar a Cristo a todos los ámbitos de la vida. El espíritu de solidaridad y la resuelta voluntad de sanear el ambiente proporcionan inmunidad contra muchas tentaciones.

Una predicación moral fundada exclusivamente en la «preocupación de evitar toda ocasión de pecado» conduce en definitiva a la deserción de los selectos, quienes dejan el mundo al diablo, para salvarse ellos solos del naufragio común. No se piensa que, con semejante actitud, a la postre no quedará ninguna isla a donde huir de la mala tentación. Lo dicho, sin embargo, no significa censura alguna contra las teologías morales de las pasadas centurias cristianas. Su situación era diferente de la nuestra. Ellas podían, con razón, cargar el acento sobre la necesidad para el individuo

de evitar la ocasión próxima, porque la sociedad era generalmente cristiana, de suerte que, con sólo evitar todas las tentaciones, era posible sitiar y rendir muchos círculos del mal. Hoy, por el contrario, el *kairós* exige en primer término que la preocupación de todos los buenos juntos por un mundo mejor, sanee el ambiente, de modo que aun los débiles puedan mantenerse sin peligros demasiado grandes. Pero es claro que hoy y siempre tiene aplicación la amonestación de san Pablo: «Mirad que andéis con circunspección» (Eph 5, 15), y que nunca podremos exponernos innecesariamente a una situación que podría ser para nosotros ocasión de pecado.

Habla la Sagrada Escritura de la «tentación que viene de Dios». Se refiere a la insoslayable, necesaria *verificación* en la lucha del final de los tiempos, para la que estamos armados con la «armadura de Dios».

«A nadie tienta Dios» para inducirlo al mal (Iac 1, 13). Mientras el mundo y el demonio se acercan al hombre «carnal» para tenderle el cebo de la tentación al mal, *Dios pone su gracia* al alcance de su libre albedrío, para moverlo al bien en la hora de la prueba. No viene de Dios, a no ser como permisión, aquella tentación a la que el hombre se expone culpablemente, o aquella que, ocasionada por una falta de oración o de vigilancia, se hace fatal para el alma. La prueba, la tribulación vienen de Dios en forma de un destino exterior difícil y de una abundante gracia interior, al menos de una abundante gracia de oración. De estas pruebas benéficas habla el Apóstol cuando escribe: «Tened por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones, considerando que la prueba de vuestra fe engendra la paciencia» (Iac 1, 2s; cf. Iac 1, 12; 1 Petr 4, 12). Sin la gracia divina, las pruebas que Dios envía no serían sino tentaciones. Mas viniendo con su gracia, ponen de manifiesto lo que es oro en el hombre (Eccli 27, 6). De este modo probó Dios a Abraham, a Job, a Tobías. «Porque eras acepto a Dios era preciso que la tentación te probara» (Tob 12, 13). «Os prueba Dios para saber si lo amáis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma» (Deut 13, 2-4). Si la tentación viene de Dios y no ha sido buscada por nosotros o sólo ha sido medio aceptada, Dios se mostrará fiel en asistirnos con gracia abundante (1 Cor 10, 13). Pues lo que Dios quiere no es nuestra caída, sino someternos a una prueba que, con la victoria, nos valdrá la corona prometida (Apoc 3, 5).

Entre los poderosos medios de que disponemos para vencer o aun evitar las tentaciones, hay los siguientes: la recepción de los sacramentos, la oración, la meditación, que hace ver las tentaciones a la luz de la sabiduría de la cruz, la vigilancia

sobre los desordenados movimientos, la mortificación y, sobre todo, la huida de las ocasiones, cuando sea posible. En la tentación misma sólo vale la firme voluntad, el desvío de las imaginaciones y pensamientos seductores y, si es posible, el alejamiento del lugar donde se presenta la tentación exterior, y aplicar la atención sobre objetos diferentes, interesantes y, principalmente, fijar el corazón en Dios.

H. J. KORN, *Peirasmos. Die Versuchung der Gläubigen in der griechischen Bibel*, Stuttgart 1937.
A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, vol. II, Ratisbona 1953.
J. ZÜRICHER, *Satan und die Versuchung zur Sünde*, «Anima» 4 (1949) 145-149.
R. BROUILLARD, *Tentation, Dict. Théol. C.* XV, 116-127.
A. EBERLE, *Über die Verschung,* en «Theol. Quart.» 94 (1941) 95-116; 208-232.
E. ELLER, *Die Versuchung in wertphilosophischer Sicht*, «Stimmen der Zeit» 137 (1939-40) 26-34.
F. HENSE, *Die Versuchungen und ihre Gegenmittel*, Friburgo de Brisgovia [3]1902.
M. PFLIEGLER, *Die Physiopsychische Gesamtlage in der «nächsten Gelegenheit»*, «Anima» 4 (1949) 41-49.
F. DE LA NOË, *Der Mensch in der Versuchung*, Zurich-Paderborn 1955.
H. HIRSCHMANN, *Der Teufel in unseren Versuchungen*, «Geist und Leben» 27 (1954) 16-20.
J. OWEN, *Temptation and Sin*, Evansville 1958.
«Lumière et Vie» 10 (1961) n.º 53: *La tentation.*

V. PECADO MORTAL Y PECADO VENIAL

1. *Pecado «grave» y pecado «mortal»*

Al decir de un pecado que es «grave», se presupone que se diferencia de otros más ligeros y pequeños.

Desde el punto de vista *objetivo,* de leve a grave se asciende sin solución de continuidad, por lo que la diferencia es *sólo de grados.* Si se trata, por ejemplo, de una falta contra la propiedad, hay una transición continua desde lo más trivial a lo más importante; y, sin embargo, es evidente que hay un punto en que la culpa se hace grave.

Desde el punto de vista subjetivo, hay una diferencia esencial entre un pecado grave o mortal y un pecado leve o venial. El pecado grave se llama mortal en cuanto mata en el alma la vida de la gracia, o en cuanto sería capaz de destruirla si esta

gracia existiera. Lo que objetivamente sería pecado grave no es siempre pecado mortal, mas *lo que subjetivamente es pecado grave, es también mortal.* De aquí, sin embargo, no se deduce que haya de entenderse la distinción entre pecado mortal y pecado grave, tanto dentro de uno como de otro orden — objetivo y subjetivo —, en el sentido de que una cosa que es pecado grave pudiera dejar de ser, dentro del mismo orden, pecado mortal.

La antigua práctica penitencial de la Iglesia hacía una distinción entre los *«crímenes» (crimina)* que excluían de la comunidad de la Iglesia (apostasía, adulterio, derramamiento de sangre) y los demás pecados, los cuales no excluían de la Iglesia y no estaban sometidos a penitencia pública. Del hecho de que esos otros pecados graves no estuvieran sometidos a la penitencia pública no se puede, en ningún modo, concluir que no fueran tenidos por mortales.

HERMANN SCHELL pretendió que los pecados de debilidad, o sea, los que proceden de la sensualidad, o de un amor apasionado por el mundo y para consigo mismo, habían de considerarse como graves, mas no como mortales. Como mortales quería contar sólo *«los de puño levantado»*, o sea los pecados por los que el hombre se rebela directamente contra Dios y lo desafía con obstinación. Mas Schell está ya refutado por mil pasajes de la Sagrada Escritura, especialmente por el catálogo de las «obras de la carne» de san Pablo, en donde se incluyen sobre todo pecados de debilidad, con la advertencia de que *«quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios»*. Precisamente del pecado deshonesto, pecado típicamente «de flaqueza», dice que excluye del reino de Dios (Gal 5, 19ss).

> Cuando el pecado «de debilidad» es subjetivamente grave, o sea cuando es cometido con plena conciencia de que se conculca un mandamiento importante y con aquel grado de libre voluntad que se requiere para un pecado grave, es también pecado mortal.

También se presta a confusión la siguiente distinción de LINSENMANN[14]: «Hay la *mala voluntad,* y lo que de ella procede es pecado mortal, y hay la *voluntad débil,* y lo que de ella procede es pecado venial, y a ella se le puede aplicar aquel dicho: *Errare humanum est,* errar es propio del hombre.» Esto es exacto si por flaqueza de voluntad se entiende tal impotencia y falta de libertad, que impida realizar un acto plenamente humano.

El concilio de Trento condenó el error de los reformadores, según los cuales son mortales únicamente los pecados contra la fe. Señala luego el concilio una lista de pecados de «debilidad» (remitiendo al catálogo de las obras de la carne, 1 Cor 6, 9ss), que «excluyen del reino de Dios no sólo a los infieles, sino tam-

14. *Moraltheologie,* pág. 159.

bién a los fieles»[15], pecados que, con la gracia, pueden evitarse.

Aunque tales pecados no causen la pérdida de la fe, con todo hacen perder la gracia de Cristo. Pero es indudable que los pecados contra la fe son mucho más fatales.

La malicia de la desobediencia y de la negativa de amor a Dios acompaña siempre los pecados de flaqueza, si éstos son subjetivamente graves.

2. *Pecado mortal y pecado venial*

a) Diferencia esencial entre pecado mortal y venial

Hay una diferencia «teológica» esencial entre pecado mortal y venial. El pecado mortal extingue la vida sobrenatural en el alma del justificado. El pecado venial es también, en cierto modo, contrario a la vida de la gracia, mas no llega a suprimirla.

> Tres elementos entran en el pecado mortal: 1) Un objeto que cae bajo un precepto o prohibición grave, o es juzgado como tal; 2) conocimiento suficientemente claro de la importancia del objeto, o sea de la gravedad del precepto, y 3) voluntad libre en la decisión.

Faltando uno de estos elementos en todo o en su parte esencial, deja de haber pecado mortal; a lo sumo, lo habrá venial.

Adviértase:

1) En cuanto a la *gravedad del objeto:*

Cuando alguien considera como grave un precepto o una cosa que en realidad no lo es, y, sin embargo, lo quebranta, el pecado es grave, mas no en razón de la gravedad del objeto en sí, sino de la mala voluntad por la que se estaba dispuesto a quebrantar un precepto grave (o un precepto divino en materia grave). Mas cuando una conciencia demasiado escrupulosa toma por pecados mortales los más insignificantes *pecados de sorpresa* (verbigracia, una pequeña insinceridad), de ordinario no hay pecado mortal, pues falta un perfecto empleo de la libertad. Esto vale con toda seguridad para aquellas conciencias demasiado timoratas, que del más pequeño desorden hacen un pecado mortal, pues la fuerza de la libertad no alcanza a evitar todas esas

15. Dz 808, 837s.

pequeñas faltas. Es evidente que en tales almas no hay desprecio de la ley de Dios. Y nada significa en contra el que, *una vez cometidas* las faltas, se tengan por graves, pues aquí sólo es decisivo el fallo que dicta la conciencia *antes* de la decisión y *durante* ella.

2) En cuanto al *conocimiento:*

Se requiere tal grado de conciencia, que se vea que tal cosa es gravemente pecaminosa, o por lo menos se advierta que es preciso examinar con atención si se trata de pecado grave.

3) En cuanto al *libre consentimiento:*

Cuando se reduce en grado esencial el conocimiento o la atención real a la gravedad de la cosa, también se reduce el uso de la libertad; *pues la decisión de la libertad sólo se extiende hasta donde alcanza la conciencia moral.* Puede también darse el caso de que la libertad quede inhibida a pesar de una perfecta lucidez de conocimiento y conciencia. Es imposible establecer un control absolutamente seguro del grado de libertad. De ordinario es exacto el fallo de la propia conciencia que dictamina si se han empeñado o no todas las energías de la libertad. *Normalmente se ha de tener por regla prudente que el acto hecho con plena advertencia lo ha sido también con libertad plena.*

Pecado venial es aquel que no se opone esencialmente al precepto de Dios, ni es contrario a la aspiración hacia Dios como a fin último, y por lo mismo *no llega a extinguir la caridad habitual para con Dios.*

Un pecado puede ser leve: 1) «*ex genere suo*» (por su índole), o sea porque la cosa es realmente leve o se considera tal; 2) «*ex imperfectione actus*» (por la imperfección del acto), esto es, porque la libertad o la advertencia no fueron completas.

Hay una diferencia *esencial, infinita,* entre pecado mortal y pecado venial. Sólo por analogía puede aplicarse a los dos la idea de pecado[16]. *El pleno concepto de pecado sólo se realiza en el pecado mortal.* Éste sí que es en pleno sentido una *desobediencia,* mientras el pecado venial no es, por comparación, sino una *obediencia imperfecta.* El pecado mortal, desde el punto de vista subjetivo, es la persecución absoluta de un bien creado como fin último; el venial, en cambio, es esencialmente compatible con la total orientación hacia Dios. El pecado mortal es la oposición a la vida sobrenatural y el aniquilamiento de ésta; el

16. ST I-II, q. 88, a. 1 y 5.

venial, *subjetivamente,* no incluye verdadera oposición a la caridad habitual, sino que sólo significa la transitoria inactividad de esta caridad en una acción imperfecta.

Sin desconocer el peligro de engañarse a sí mismo, *es preciso no perder la conciencia de la distancia infinita que va del pecado venial al mortal.* Pues es esencialmente otra la conducta del alma que está decidida a sacrificar la amistad con Dios a sus propios caprichos, y la de aquella que experimenta su impotencia para regirse por el puro amor de Dios aun en las cosas más menudas, a pesar de su buena voluntad radical.

b) Doctrina católica sobre pecado mortal y venial

El *concilio de Cartago* de 418, confirmado por el papa Zósimo, enseña expresamente que aun el justo, el «santo» tiene motivo para orar diciendo: «Perdónanos nuestras deudas.» Mas si el que está en gracia, el justo, el «santo» comete pecados sin dejar por ello de serlo, éstos no pueden ser sino veniales. Hay, pues, pecados leves, que dejan a salvo la gracia, que no la matan [17]. También el *Tridentino* enseña expresamente que hay pecados que no suprimen el estado de gracia [18], y que sin un privilegio especial no es posible, ni siquiera a los santos, evitar todos los pecados veniales tomados en su conjunto [19].

Mas también andaría lejos de la verdad quien afirmase que aun los santos pecan en todos sus actos, por lo menos venialmente [20].

Pío V enseña, en contra de Bayo, que los pecados veniales, *por su naturaleza, no merecen un castigo eterno* [21]. Lo que viene a decir que la levedad de los pecados veniales no se ha de atribuir a un decreto arbitrario de Dios, sino que es propia de su naturaleza, o más exactamente, como lo veremos luego, depende de la imperfección humana.

Los pecados veniales pueden borrarse de diversas maneras [22], pero es laudable y recomendable el acusarlos en confesión [23]. Pues también el perdón de los pecados veniales requiere la gracia redentora de Cristo y la sincera voluntad de la conversión.

17. Dz 106ss. 18. Dz 804, 899. 19 Dz 833.
20. Dz 804, 835. 21. Dz 1020 22. Dz 899.
23. Dz 470, 748, 899

c) La voz de la Sagrada Escritura

La Sagrada Escritura establece la diferencia entre pecado mortal y venial, si no por el uso de estos términos, al menos en cuanto a la realidad. San Pablo, en la epístola a los Colosenses (2, 13), les dice que antes de su conversión, a causa de sus delitos, «estaban muertos», pero que ahora están con vida. También san Juan (1 Ioh 3, 15) habla del «pecado mortal»: «el que no ama, permanece *en la muerte*». Sin embargo, cuando san Juan (1 Ioh 5, 16) habla también de un pecado «de muerte», acaso no se trata de lo que nosotros entendemos generalmente por «pecado mortal», sino del pecado especial de obstinación, que con seguridad lleva a la muerte eterna.

No entran en consideración aquí los textos en que se señala la muerte temporal como castigo del pecado (Rom 6, 23; 8, 19ss), pues la muerte a que conduce el pecado mortal es la de la vida de la gracia.

La Sagrada Escritura se refiere al pecado mortal, siempre que dice de un pecado que excluye del amor de Dios, del reino de Dios (v. gr. Gal 5, 19ss; 1 Cor 6, 9), de la eterna bienaventuranza, o que se castiga eternamente.

La inmensa diferencia que hay entre pecados graves y leves se expresa en la comparación de la «paja» y de la «viga» (Mt 7, 3). Es evidente que nuestro Señor por la paja entiende pecados y faltas que no excluyen del reino de Dios; y si enseña a orar a sus discípulos diciendo: «perdónanos nuestras deudas», quiere esto decir que hay faltas que no impiden su seguimiento. De lo contrario, habría que suponer el absurdo de que el Señor da por sentado que sus discípulos tienen que pedir cada día perdón por faltas graves. De san Juan (1 Ioh 1, 8) y de Santiago (3, 2) se desprende claramente que hay pecados que hacen al justo culpable, sin que por ello deje de ser justo.

No es concluyente el texto de los Proverbios 24, 16: «Aunque siete veces cayere el justo, otras tantas se levantará», pues el pasaje habla de las desventuras y miserias de que aquél se librará con la ayuda de Dios.

d) La tradición

Todos los *padres* pueden citarse como testigos de la convicción de la Iglesia de que no todas las faltas causan la pérdida de

la divina gracia. Especialmente en la controversia con el error estoico de que todos los pecados tienen igual malicia, observan que no sería compatible con la divina benignidad el creer que aun a los pecados más pequeños les espera el castigo de la muerte eterna[24]. Mucho contribuyó san Agustín a clarificar la distinción esencial entre pecado mortal y venial. Sin duda, considera imposible reconocer claramente la diferencia en cada caso particular, y afirma que Dios dejó en la oscuridad el límite que separa el pecado venial del mortal, con el fin de que el hombre no se lanzara atolondradamente por el camino de las culpas veniales[25]. Mas no niega que haya *datos* para llegar a un juicio moralmente seguro. Desde el punto de vista filosófico, el problema del pecado venial ofrece graves dificultades. No es, pues, de extrañar que la teología especulativa haya tardado tanto en darle una solución aceptable. La escolástica no negó la levedad de los pecados veniales, pero la explicó especulativamente de muy variadas maneras. Primero santo Tomás y luego los teólogos tridentinos (en su lucha contra los errores luteranos al respecto), sentaron de un modo casi definitivo la fundamentación teológica.

e) Planteo del problema

¿En qué se funda la distancia infinita, la radical diferencia entre pecado mortal y pecado venial? La malicia de la transgresión de un precepto grave o de uno leve, ¿no es la misma en su esencia, o sea una desobediencia, una oposición, una impugnación de la voluntad de Dios? Un grado más o un grado menos en dicha realidad, o sea en la perturbación del orden de la creación, no parece que pueda ser causa para que en un caso se pierda la gracia y en otro no.

ARTUR LANDGRAF dice que después de SAN BERNARDO «acaso ningún escolástico se ha atrevido a discutir este axioma: lo que va *contra* un precepto de Dios es pecado grave»[26]. Muchos concluyen de ahí «que el pecado venial no está prohibido por Dios, y por lo mismo no va contra su voluntad»[27].

ESCOTO, apoyado en el mismo principio, piensa que el pecado venial no es el quebrantamiento de un verdadero precepto de Dios, sino sólo la desatención de un consejo. (Esto es, naturalmente, inadmisible.) Ordinariamente los escolásticos, al tratar del pecado venial, sólo atienden al «*motus primus*», o sea al movimiento interior, imperfectamente dominado por la libertad, o sea el acto imperfecto en sentido estricto.

24. V. gr., SAN CIPRIANO, *Epistulae* 55, PL 4, 359.
25. *De civ. Dei,* 1, 21, cap. 27, n.º 5, PL 41, 750.
26. A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin,* Bamberg 1923, pág. 199.
27. L. c., pág. 198.

Rechazan generalmente los escolásticos, y con energía, el esporádico intento (repetido más tarde por Bayo) de fundar la diferencia entre pecado mortal y venial, y la compatibilidad de éste con el estado de gracia, únicamente sobre un decreto positivo de Dios. *Pues es de la esencia misma del pecado venial el no destruir el estado de gracia.* Luego no puede ser una oposición sin más a la voluntad de Dios. El pecado venial no va *contra* la ley, sino que está *fuera* de la ley: *praeter legem.* No consiste en un cambio de orientación, sino sólo en un retardo o un paro momentáneo en la persecución del último fin[28].

GUILLERMO DE AUXERRE presentó una solución que fue completada más tarde por SANTO TOMÁS. El pecado venial no destruye la caridad habitual, aunque el que lo comete tampoco procede entonces movido por la orientación fundamental del amor. No incluye la intención de cambiar la orientación fundamental de la caridad, ni tampoco tiene potencia para ello.

Sólo retarda su movimiento. Ahora bien, la ley suprema sigue siendo la continua orientación hacia Dios por la caridad. Por eso el pecado venial, por su naturaleza, no destruye la ley, ni va abiertamente contra ella. Mas no se niega que debilite el fervor y la fuerza de la caridad y que abra una brecha en el muro defensivo de la misma[29].

En sus últimos años SANTO TOMÁS *enseñó que todas las obras* del hombre justificado que sean buenas y justas, sin más requisitos, esto es, sin necesidad de renovar la buena intención, reciben en alguna forma el influjo activo de la caridad. Partiendo de este principio, define el pecado venial como acto desordenado que, si bien *no destruye* la orientación fundamental de la caridad, no está, sin embargo, animado por la caridad habitual, siendo como es acto imperfecto. En el pecado venial no entra para nada la fuerza del amor, mas tampoco se puede decir que vaya contra la esencia del amor, como orientación permanente hacia Dios, ya que dicho pecado ni quiere ni puede cambiarla[30].

Una vía para llegar a explicar por qué el pecado venial no es una simple desobediencia (renuncia a la obediencia), nos la proporciona la doctrina generalmente admitida de que los espíritus puros —y probablemente Adán antes del pecado— no pudieron cometer pecados veniales.

28. ST I-II, q. 89 a. 1; q. 88 a. 1 ad 1.
29. ST I-II, q. 88 a. 3.
30. ST I-II, q. 89 a. 1.

El fundamento es el siguiente: el ángel no piensa discursivamente como nosotros, sino que con una sola mirada ve el principio y su aplicación, el fin y los medios: por lo tanto, para él es inmediatamente evidente que la transgresión del más mínimo precepto es una verdadera oposición a la voluntad de Dios, o sea pecado grave. En cuanto a Adán, antes del pecado, no habiendo en él concupiscencia y estando todas sus facultades espirituales en perfecta armonía y vigor, sólo con pleno conocimiento y libertad podía transgredir un precepto, aunque fuera levemente. Su razón no estaba debilitada y veía con mayor claridad que el hombre caído la trabazón de los medios con el fin y cómo hasta lo más mínimo está bajo el dominio de Dios. Por lo tanto, para el ángel como para el primer hombre no había sino dos posibilidades: la obediencia o la desobediencia perfectas; no cabía, pues, la imperfección de la obediencia.

Apoyados en tales principios, está claro que los escolásticos, que casi en su totalidad miraban en el acto del pecado venial exclusiva o por lo menos principalmente los movimientos irreflexivos, *motus primi*, no podían colocar la levedad de los pecados veniales (o sea, su distinción esencial del pecado mortal) en la relativa gravedad de precepto o del objeto, sino en la *imperfección del acto*.

De todos modos, no se ha de sacar la conclusión (que no estaría acorde con la doctrina escolástica) de que no hay *pecados leves por su índole*, esto es, atendida la parvedad de la materia, o el desorden objetivo del acto. Esta índole de venialidad no debe considerarse como distinta de la otra, sino que ha de fundirse con ella, pues en general es sobre esos objetos de poca monta donde se ejercen los actos imperfectos.

Paréceme, pues, que la verdadera solución del problema está en que, dada la *imperfección del hombre caído, en las cosas de poca importancia no llega a comprometerse total y definitivamente.* Sin duda que a propósito de cosas menudas, mas no por causa de ellas, puede llegar a comprometerse totalmente. A causa del pecado original, se agitan siempre en el corazón, al lado de una orientación fundamentalmente buena, plenamente consciente y querida, otras aspiraciones sin duda rechazadas, mas no del todo dominadas. Sucede lo propio en el pecado: quien se ha entregado a él puede aún sentir en su corazón las rectas aspiraciones naturales hacia el bien. No pueden obrar simultáneamente en el hombre dos intenciones fundamentales opuestas igualmente poderosas, una de las cuales tirara hacia el bien y la otra hacia el mal. Siempre que se llega a la decisión perfectamente libre por el bien o por el mal, la otra aspiración no podrá ya libremente dictar la última finalidad. Pues bien, *el pecado venial es un acto en el que no se expresa ni compromete plenamente la persona humana,* ni agota todo el caudal de su actividad, por proceder de tendencias secundarias, por lo que no alcanza a suprimir la orientación final hacia Dios mediante la caridad, o a frustrarla.

Por aquí se ve claro que el pecado venial de quien está en pecado mortal es de otra índole que el de quien vive habitualmente en estado de gracia. El primero procede de una orientación torcida en su esencia y en ella se apoya, aunque sin llegar al extremo de la malicia que encierra; el segundo es un pequeño desvío de la orientación final buena, y que no arranca del fondo de la voluntad, sino de la mala concupiscencia, y en cierto modo de afuera, de manera que *no consigue adueñarse del fondo de la decisión personal.*

De nuestra explicación se deduce una consecuencia digna de atención y que está de acuerdo con la opinión general de los moralistas, y es que cuando alguien se decide con toda tranquilidad, conocimiento y libertad a quebrantar un precepto que de suyo tiene poca importancia, *es decir, cuando la persona en perfecta posesión de todas sus facultades rompe contra la voluntad de Dios, aunque no sea sino en cosas de poca monta, peca mortalmente.* Hay, efectivamente, entonces un *desprecio* formal del legislador y una demostración de que el alma no pone en Dios su último fin, sino en sus propios caprichos.

Escribe F. ZIMMERMANN: «*El pecado que en razón de su objeto (ex obiecto)* es venial, venial queda aun cuando se cometa con toda advertencia y libertad»[31]. Esto es exacto entendido en el sentido de que la violación perfectamente consciente de una cosa leve (abstracción hecha del caso en que haya desprecio premeditado) no pone en actividad toda la capacidad de la decisión humana. Pues de lo contrario sería pecado grave. Muy discutible me parece la afirmación de que «un pecado leve *ex genere* jamás puede llegar a pecado mortal *ex perfectione actus*»[32]. Pues es muy posible que a propósito de una cosa insignificante se llegue a una decisión total y definitiva, lo que viene a ser, desde el punto de vista de la conciencia moral, un acto perfecto y por lo mismo «pecado mortal». Erradamente se apoya Zimmermann en SANTO TOMÁS[33]: «Por grande que sea la deliberación que se tiene al consentir en un pecado venial, no se llega al desprecio de Dios, a no ser que se piense que dicho pecado va *contra* algún precepto divino.» La «deliberación» no versa, en tal caso, según santo Tomás, sobre el carácter *fundamental* del desorden, en cuanto desorden *contra Dios*. Santo Tomás sostiene la existencia de pecados veniales por naturaleza; mas es curioso que los ejemplos que de tales trae ordinariamente (risa exagerada, palabras inútiles, mentiras jocosas)[34] son de una levedad asombrosa, tanto que nos inclinaríamos más bien a tacharlos de imperfecciones.

Imperfecciones de esta clase se tornan pecados veniales cuando se las comete libremente a pesar de advertir su desorden, y serán simples imperfecciones cuando falta la advertencia o la libertad.

31. F. ZIMMERMANN, *Lässliche Sunde und Andachtsbeichte*, pág. 59.
32. L. c.
33. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 15 a. 5 ad 2.
34. ST I-II, q. 88 a. 2.

Un pecado que por la naturaleza del objeto sólo sería venial, tórnase grave cuando se ha advertido que la transgresión crea el peligro próximo de caer en un pecado grave por naturaleza; pues el desprecio de dicho peligro pone de manifiesto que quien a él se expone libremente, prefiere poner su fin último en su propia voluntad que en Dios.

Cuando diversas «materias» pequeñas reunidas pueden constituir materia de pecado grave (por ejemplo, repetidos robos pequeños que causen un perjuicio grave, pequeñas calumnias que en conjunto constituyen una calumnia grave), no significa que los pecados leves singulares concurran todos a formar uno grave; el pecado grave se comete en cuanto se tiene la resolución de llegar a una materia grave.

Muy reñida es la cuestión de *si la resolución de evitar sólo los pecados mortales y no los veniales constituye pecado grave.* Piénsese que en tal propósito se excluye expresamente el pecado grave. La conciencia no considera tal propósito como gravemente pecaminoso. Pero tales razones no son concluyentes. Pues hay que preguntarse si esa exclusión meramente abstracta de pecados graves los excluye en la realidad de cada caso; porque el concepto abstracto que se tiene del pecado puede ser falso, al paso que la conciencia moral puede hacer sentir que en tal o cual cosa hay un grave desorden.

Yo pienso que a esta cuestión no se puede dar respuesta general y que es preciso entrar en algunas distinciones. Quien premeditadamente se propone no hacer absolutamente ningún caso de los pecados veniales, es indudable que por el hecho mismo desprecia los divinos preceptos, *cosa que todos los autores tienen por gravemente pecaminosa.* Quien, por el contrario, se propone evitar todo pecado mortal, pero por flaqueza humana no acaba de decidirse a combatir ciertas costumbres que lo llevan a pecar venialmente, no se puede decir que incurra en desprecio premeditado. *En esta actitud ciertamente que no hay pecado mortal.* Quien se propone conscientemente cometer alguna que otra vez algún pecado venial (por ejemplo, jugarle malas pasadas a una persona poco simpática, pero sin llegar a perjudicarla gravemente), tampoco se puede decir que tiene desprecio premeditado a la ley de Dios, *pues no se decide por el pecado venial en forma general ni lo menosprecia;* sólo cede en cosas de poca importancia a la imperfección moral y a la debilidad que crean las malas inclinaciones.

Pecado mortal es toda libre resolución contra un mandamiento, en la que se manifieste la plena facultad de decisión del libre albedrío.

Lo que arrastra la libertad humana bajo la presión de la concupiscencia y las malas pasiones, no se convierte en pecado mortal hasta que afecta al centro mismo de la

persona, es decir, cuando el hombre libre intuye de un modo u otro que se trata de decisiones de la mayor importancia y, sin embargo, consiente libremente.

No me parece imposible que cuando el hombre ha llegado a un grado elevado de perfección religiosa y moral, la transgresión de un precepto divino en una cosa de poca monta (v. gr., una mentira ordinaria pero del todo consciente)[35] pueda parecerle tan incompatible con el amor divino como una franca oposición, de modo que en su delicada conciencia se establezca la sincera convicción de que tal falta ofende gravemente a Dios. En tal supuesto no basta con decir simplemente que se trata de un caso de conciencia errónea.

Nuestra concepción de la diferencia entre pecado mortal y venial, apoyada en la doctrina escolástica y en la de san Agustín, parte de la imperfección del acto. *Con ello nos parece que gana también en flexibilidad la distinción entre pecados graves y leves «ex genere suo».* La expresión *pecado leve «ex genere suo»* («por su índole») no ha de entenderse *metafísica* sino *moralmente.* Y así significa: dado el decaído estado moral del hombre ordinario, tal pecado o tal cosa de suyo leve no causará una decisión suprema, procedente del núcleo mismo de la libertad o que la comprometa a fondo. Decir que algo es levemente pecaminoso «por su índole» no es más que una regla de prudencia para juzgar lo que ordinariamente sucede, mas no es una norma absoluta que garantice que se puede simplemente pasar por encima de tal o cual precepto, o de tal o cual cosa sin peligro para la salvación. Tal es la conclusión a que hemos de llegar conforme a la solución propuesta, conclusión que viene, por lo demás, sugerida por la teología moral de todas las tendencias y particularmente de la teología ascética.

Cuando, después de una falta, quiere uno determinar su gravedad con toda precisión, ha de atender a la *importancia y significación del acto* y de su objeto, pero mucho más al *sentimiento* que los determinó. Cuando ante una cosa de suyo poco importante está uno resuelto a proceder al acto pecaminoso sin parar mientes en que sea leve o grave, dicho acto procede, evidentemente, de un corazón torcido, que no hace caso de la maldad. El pecado es, por lo mismo, grave.

---

35. Cf. A. Landgraf, *Die Lüge der Vollkommenen im Urteil der Frühscholastik,* «Divus Thomas» (Friburgo de Brisgovia) 20 (1942) 67-71.

Esta repetida insistencia sobre la importancia de la actitud y disposición interior resulta incómoda cuando uno quiere formarse un juicio acerca del estado de su alma a base de las reglas exteriores. Con todo, respecto de las disposiciones exigidas para la recepción de los sacramentos, no salen de ahí reglas más estrictas que las derivadas de la simple consideración del objeto del pecado venial. La especulación teológica demuestra que es acertada cuando está conforme no sólo con la doctrina definida por la Iglesia, sino también con la práctica general de la misma.

> Mientras permanece dudoso el fallo sobre la culpabilidad leve o grave del sentimiento y de la decisión tomada, debe uno remitirse, sobre todo al acercarse a la sagrada comunión, a esta regla de prudencia: en cosas de poca importancia no debe presumirse un pecado grave, es decir, una actitud gravemente pecaminosa.

Generalmente no se podrá llegar a una *perfecta certeza* acerca de la gravedad de las culpas cometidas, dado el constante peligro de ilusión. Este peligro es tanto mayor cuanto más fácilmente cree uno posible, a causa del amor propio, reducir la importancia de los preceptos.

En todo caso, siempre se ha de tener muy presente el siguiente principio: *Más importante que toda cavilación sobre la gravedad o levedad de pasados pecados, y con la ayuda de la gracia más factible, es poner resueltamente en Dios su último y supremo fin.*

Cuanto mayor es la seriedad con que la voluntad se decide a realizar en todo los preceptos de Dios, mayor es también la seguridad subjetiva de estar en gracia. Y por lo que respecta a pasadas culpas, persuadámonos de que jamás serán demasiado grandes los sentimientos de arrepentimiento y de penitencia, ni nuestra gratitud a Dios que nos las perdona. Los santos no creían excederse al llorar sus pecados veniales con las mismas lágrimas que los demás vierten por los mortales, pues si bien no son comparables con éstos, son, sin embargo, una desgracia superior a cualquier desgracia temporal. *Pues siempre exponen más o menos a abandonar el seguimiento de Cristo* [36].

36. Cf. ST I-II, q. 88 a. 3.

Las precedentes lucubraciones y nociones históricas tienen gran importancia para el ejercicio pastoral y especialmente para la dirección de las almas, en sentido estricto. La solución propuesta es absolutamente necesaria si, con toda lógica, hemos de entender la vida cristiana como vida regida por la «ley de la gracia» y de conformidad con los talentos recibidos. Si, por el contrario, se fijan los límites entre pecado mortal y venial *more geometrico,* ello conduce a una falsa seguridad en el estado de tibieza, a un intolerable laxismo jurídico de muchos sacerdotes, respecto a sí mismos, y a un rigorismo más intolerable todavía respecto a los débiles y a los que luchan duramente, procedentes de un ambiente desfavorable, tal vez con una herencia psíquica desgraciada, y que justamente comienzan a servir a Dios.

La solución que se desprende de nuestro estudio obliga al confesor a ser muy circunspecto en su juicio sobre los pecados cometidos y a dar en sus consejos y en toda su dirección mayor importancia a la disposición y actitud interior. Nuestra solución de ningún modo pasa por alto el objeto de la acción. Lo pasa menos, mucho menos que aquella otra infundada opinión que pretende poder señalar para todos y con toda precisión los límites en que no obligan necesariamente los divinos preceptos. Precisamente la solución que tiene en cuenta la prioridad de la intención, obliga inexorablemente a tomar en serio, en todo, el mandamiento de Dios. Nosotros nos oponemos a toda legalidad superficial. Pero aquí también vale decir: «¿Destruimos nosotros la ley? No hay tal, antes bien, la confirmamos» (Rom 3, 31). Y la confirmamos porque nos obliga a «andar con gran circunspección y a aprovechar el tiempo de la salud» (Eph 5, 15) y a usar de veras con los débiles de suma clemencia.

Si un moralista escrupuloso en la observancia rigurosa de la ley dice que su principal tarea consiste en determinar con exactitud geométrica hasta qué límite Dios toma en serio su mandamiento, a nosotros nos importa vislumbrar, en cierta medida, la insondable clemencia con que el santísimo Dios, cuyo mandamiento es absolutamente serio, mira la mayor o menor debilidad y limitación del hombre.

V. MONTY, *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hebreu,* «Sciences Ecclésiastiques» 2 (1949) 129-168.

C. F. DURKIN, *The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine,* Mundelein 1952.

A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin,* Bamberg-Munich 1923.

—, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* parte 4.ª: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen,* Ratisbona 1956.

—, *Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage «utrum veniale peccatum possit fieri mortale»,* «Acta Acad. S. Thomae», *Nova Series* I (1941) 78-126.

—, *Die Bestrafung lässlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Frühscholastik,* «Gregorianum» 22 (1941) 80-119; 380-407.

J. JIMÉNEZ-FAJARDO, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica,* Granada 1944.

H. ROCCO, *La advertencia requerida para el pecado mortal en los moralistas desde Cayetano hasta san Alfonso,* «Archivo Teol. Granadino» 19 (1959) 97-150.

O. LOTTIN O. S. B., *Principes de morale*, Lovaina 1946, II, 251 ss.
F. ZIMMERMANN, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck 1935.
F. ZIMMERMANN, *Das Wesen der lässlichen Sünde*, «Divus Thomas» (Friburgo de Brisgovia) 12 (1934) 408 ss.
V. CATHREIN S. I., *Die lässliche Sünde*, Friburgo de Brisgovia 1926.
—, *Unvollkommenheit und lässliche Sünde*, «Zeitschrift f. Asz. u. Mystik» 3 (1928) 115-137; 221-239.
J. CREUSEN, *Imperfection ou péché véniel?*, «Nouv. Rev. Théol.» 58 (1931) 21-34.
P. DE LETTER, *Venial Sin and its Final Goal*, «Thomist» 16 (1953) 32-70.
J. P. WROE and I. TRETHOWAN, *Mortal Sin and the Moral Order*, «Downside Review» 70 (1952) 37-52.
KL. TILLMANN, *Todsünde und lässliche Sünde im Erstbeichtunterricht*, «Katechetische Blätter» 81 (1956) 272-277.
J. AUMANN, *La teología del pecado venial*, «Teología espiritual» 2 (1958) 255-271.
R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du 12e siècle*, Lovaina 1958.
F. BÖCKLE, *Ökumenisches Gespräch und Moralverkündigung*, «Anima» 17 (1962) 200-206.
A. VOOG S.J., *Le péché et la distinction des péchés dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, en «Nouv. Rev. Théol.» 84 (1962) 1062-1080.
L.M. WEBER, *Das Objektive und das Personale. Zur Gegenwartsdiskussion über Sünde und Schuld*, en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für W. Schöllgen*. Dusseldorf 1964, 450-474.
Cf. también la bibliografía de las p. 366 s.

Capítulo segundo

DISTINCIÓN DE LOS PECADOS

Hasta aquí hemos expuesto la esencia común a todos los pecados. Su raíz es siempre la mala disposición de espíritu que lleva al alejamiento de Dios. Dicho alejamiento admite diversos grados de malicia y culpabilidad. El hombre, sin embargo, no peca directa e inmediatamente contra Dios, sino contra su voluntad, manifestada en el orden natural y sobrenatural. El pecado lesiona no sólo la santidad de Dios en sus diversos aspectos, sino también los diversos valores creados.

De aquí resulta, en múltiples aspectos, una gran diferencia de pecados. Puesto que, según la doctrina del concilio de Trento, los pecados graves se han de confesar indicando la especie y el número[1], habrá que manifestar, con la mayor claridad, además de la ya mencionada distinción entre pecado mortal y pecado venial, sobre todo la distinción específica de los pecados en cuanto transgresiones de distintos ámbitos de valor, así como la distinción numérica (I). Las distintas especies de pecados revelan una maldad tanto mayor cuanto más directamente vayan dirigidos contra Dios y los misterios de la salvación (II). El pecado de comisión afecta a la conciencia en mayor medida que el pecado de omisión (III), de igual modo que una acción externa denota mayor maldad frente a un pecado interno (IV). Los pecados capitales se distinguen por el modo en que los pecados representan un trastorno de las fuerzas espirituales creadas para el bien (V).

1. Dz 899, 917.

I. DISTINCIÓN NUMÉRICA Y ESPECÍFICA DE LOS PECADOS

1. *Distinción específica de los pecados*

La distinción específica de los pecados se determina:

a) Por el *valor que lesionan*, o sea por la virtud a que se oponen.

b) Por los *diversos deberes esenciales* que impone un valor o exige una virtud.

c) Por el *exceso* o el *defecto* con que un pecado hiere el justo medio de la virtud.

Algunas observaciones sobre estos diferentes puntos:

a) El axioma escolástico: *Actus specificatur ab obiecto:* el *acto se especifica por su objeto,* vale también para la distinción específica de los pecados. Puesto que la diversidad de las virtudes corresponde a la diversidad de especies de valores morales, puede decirse que *la especie de pecado se determina por la virtud que lesiona.*

Ejemplos: la incredulidad y la duda en la fe son ambas pecados contra la fe. Estos pecados constituyen una falta contra la veracidad de Dios en su revelación. La desesperación es un pecado contra la esperanza. El odio a Dios va directamente contra la virtud teológica de la caridad: lesiona directamente el valor del amor divino. La superstición es un pecado contra la virtud de religión, va contra la justicia debida al señorío absoluto de Dios. El escándalo hiere la virtud de la caridad fraterna, en especial el «valor» de la salvación del prójimo.

Sucede con frecuencia que una sola acción conculca más de una virtud.

Así, por ejemplo, el robo de un cáliz consagrado recibe la doble especificación de las dos virtudes lesionadas: justicia y religión.

b) La especie de pecado se determina también por los *diversos deberes que impone una misma virtud* (o según los diversos valores a que ésta atiende).

Ejemplos: La virtud de religión exige que se adore sólo a Dios: la idolatría quebranta este deber. La religión exige, además, que se honre a Dios *de manera digna:* el culto supersticioso conculca esta obligación.

La misma virtud prohíbe recurrir a fuerzas adversas a Dios para descubrir, o mejor pretender descubrir cosas secretas y ocultas. La adivinación infringe dicha prohibición. La astrología es parcialmente adivinación y parcialmente idolatría, en cuanto el hombre somete su actividad no a los mandamientos de Dios, sino a las constelaciones. La religión exige el respeto del nombre de Dios, deber que puede quebrantarse de distintas maneras, desde el abuso de nombrarlo con ligereza hasta la blasfemia. Pero la misma blasfemia se subdivide en pecados específicamente diversos, puesto que puede ser contra el respeto debido a su santo nombre, o directamente contra la divina caridad.

Por la transgresión de preceptos positivos se quebranta la virtud de obediencia. Puesto que los preceptos de la Iglesia siempre se dirigen a la protección de una virtud, las desobediencias incluyen ordinariamente un doble pecado: contra la obediencia y contra las virtudes pedidas por ésta. En los preceptos puramente positivos en que sólo está interesada la obediencia y no alguna otra virtud, el contenido u objeto del precepto carece subjetivamente de importancia para la especie del pecado, y por lo mismo es innecesario manifestarlo en confesión. El hombre de exquisita moralidad sabrá siempre descubrir el valor que se esconde tras las leyes positivas. Así, por ejemplo, el automovilista advertirá que quebrantando las leyes de tráfico y velocidad pone en peligro su vida y la del prójimo.

a) y *b)* La virtud de caridad para con el prójimo, el valor de la persona humana, encierra toda una serie de valores específicamente diferentes, a los que corresponden otros tantos deberes. Así, el bien del prójimo contiene, para no citar sino lo principal, los siguientes valores: la salvación de su alma, la salud espiritual, la vida corporal, el honor, los bienes temporales, o sea el derecho al respeto y a los bienes de fortuna, etc. Pues bien, con un solo acto pueden lesionarse diversos bienes específicamente distintos. Por ejemplo, quien induce a otro a un pecado deshonesto (como los fabricantes de pornografía), peca contra la virtud de castidad y contra la caridad con el prójimo; y respecto de éste en varios modos: le quita la gracia (valor sobrenatural), la virtud de castidad (acaso la integridad de la virginidad), y en algunos casos el honor, la buena reputación, la salud, la oportunidad de un honorable matrimonio o de un buen empleo.

Claro es que subjetivamente sólo se cometen pecados distintos —con la obligación de especificación en confesión— cuando antes de la acción se distinguieron por lo menos en general los diversos valores o los diversos preceptos que se lesionaban.

c) Toda virtud está en un justo medio.

Así, por ejemplo, puede uno preocuparse demasiado, o muy poco por los bienes exteriores. El exceso se diferencia específicamente del defecto. La avaricia y la prodigalidad se oponen como el exceso y el defecto. Al revés, la virtud de generosidad equidista del defecto y del exceso.

La obligación de confesar las diferentes especies de pecados no se refiere a las abstrusas diferencias científicas establecidas

por los teólogos, sino a las que están al alcance del juicio y conciencia de cada uno. Si el penitente no ha advertido o no ha conocido una diferencia específica, o la concurrencia de un nuevo desorden grave específicamente distinto, ni él ni el confesor necesitan completar dicho conocimiento con precisiones científicas. Esto no significa en ningún modo negar la importancia de las distinciones establecidas por la ciencia teológica. De conformidad con ella, debe irse formando y afinando progresivamente la conciencia individual, de manera que perciba la voz de todos los valores que protestan contra el pecado.

2. *Distinción numérica de los pecados*

A diferencia del ángel caído, el hombre no se juega en un solo acto todo su poder de decisión, sino que en sucesivas decisiones reafirma o rechaza sus acciones anteriores. Por tanto, también hay que considerar la diversidad de los pecados en orden a su número.

a) Cuando un solo acto lesiona diversas virtudes, el pecado, con ser numéricamente uno, tiene *diversas malicias* específicamente diferentes. Si un solo acto lesiona una sola virtud, pero en diversos objetos (personas, o bienes, portadores diversos del valor), afirman comúnmente los autores[2] que *el acto, con ser numéricamente uno, encierra varios pecados.*

Ejemplos: cuando alguien con una sola calumnia perjudica a siete personas, comete siete pecados de calumnia. Cuando un casado peca contra la castidad matrimonial con una casada, comete dos pecados de adulterio, pues lesiona la justicia debida a dos matrimonios. Es evidente que hay gran diferencia entre la calumnia de una sola persona o de siete, entre la profanación de un solo matrimonio o de dos. Mas no puedo comprender cómo por un solo acto, con una sola acción exterior, se puedan cometer *numéricamente* varios pecados de una misma especie, mientras que sí me parece claro que con un solo acto se pueden cometer varios pecados *específicamente* diferentes.

b) Varias acciones exteriores físicamente diferentes pueden formar una unidad (un solo pecado) en cuanto son efectuadas bajo el impulso de una sola resolución y forman exteriormente un todo moral. Esto sirve por lo menos para la confesión.

Ejemplos: cuando alguien forma el perverso propósito de seducir a una muchacha, dicho propósito encierra todas las malas conversaciones

2. Cf. AERTNYS-DAMEN, *Theol. mor.* I, n.° 229ss.

y acciones que conducen hasta la perpetración del pecado. Mas cuando para conseguirlo se vale de medios que lesionan otras virtudes y que naturalmente no conducen a dicha acción, se multiplican los pecados en número y especie, v.gr. quien para seducir, roba y miente.

En cuanto a los *pecados internos, aumenta su número* cada vez que el pecador se decide interiormente a cometer la mala acción y despreciando la gracia renueva su mal propósito. Pero la acción exterior sigue siendo moralmente una.

Quien forma un plan para cometer un robo y conforme a él ejecuta diversas tretas, *todas ellas forman moralmente una sola acción.* Mas cuando se propone diversos robos y los realiza, en su único acto interno se encierran diversas acciones pecaminosas, y al realizarlas comete diversos pecados numéricamente diferentes, pues sus acciones, a pesar de haber sido único su mal propósito, no forman moralmente un todo.

Podemos decir, pues: *hay tantos pecados internos cuantos actos internos diferentes, tantos pecados externos cuantas acciones totales.* En los actos puramente internos, el pecado está propiamente en la *intención mala.* Habrá tantos actos pecaminosos cuantas veces se ponga en obra ese sentimiento malo permanente, o bien cuantas veces se consienta de nuevo en él.

Cuando uno abriga una enemistad, lo más grave es, sin duda, la larga permanencia en el sentimiento de odio; mas no carecen tampoco de importancia los actos en que se traduce dicho sentimiento.

En la confesión basta declarar cuánto tiempo se ha guardado dicho sentimiento y si sus actos han sido raros o frecuentes.

Aun esto último no tiene a veces por qué preguntarlo el confesor, cuando el penitente no cuida de explicarlo. No hay motivo para atormentar al penitente exigiéndole el *número exacto* de actos internos en que se ha traducido el sentimiento permanente. Sería tarea imposible, y muy a menudo sin importancia para el fallo sacramental.

Asimismo, cuando se trata de un *mal propósito,* el número de pecados es igual *al número de actos internos libres,* o sea al número de veces que dicho propósito ha sido renovado o consentido. Pero también aquí lo más importante no es el número de actos, sino el tiempo que ha durado el mal propósito. Al acentuar unilateralmente la importancia del número de actos internos, se daría la impresión de que quien combate contra las tentaciones, aun consintiendo en ellas con frecuencia, comete más pecados y es más culpable que aquel que permanece en su mal designio sin combatirlo. En realidad ocurre lo contrario.

II. DIVERSA GRAVEDAD DE LOS PECADOS

El pecado es tanto más grave cuanto más elevado es el valor a que se opone directamente y cuanto más amplia y profunda la lesión causada. Un pecado puede conculcar menos que otro un determinado valor y, sin embargo, ser más grave objetiva y subjetivamente, si al mismo tiempo ataca otros valores.

Así, el pecado solitario de impureza es en un sentido más grave que el cometido en compañía, pues de suyo va contra la naturaleza; sin embargo, el pecado impuro entre dos es, en su conjunto, mucho más grave, pues atenta al bien espiritual del prójimo, y con frecuencia también a otros bienes, además de que el pecado con cómplice supone normalmente mayor perversión de la libertad que el pecado solitario.

Los pecados más graves son los que atacan directamente a Dios, sobre todo los que impugnan su gloria y su amor. En primer lugar el odio a Dios, la blasfemia, la incredulidad; en segundo lugar, los que van contra la humanidad de Cristo; en tercer lugar, los que atentan a los santos sacramentos que contienen la humanidad de Cristo o están en íntima relación con ella. Por último, los que conculcan los valores creados[3].

La seducción y el escándalo conculcan de por sí valores más altos (bien del alma) que el homicidio, el cual sólo puede alcanzar la vida corporal. Pero como no llegan a arruinar *directamente* el bien espiritual del prójimo, sino sólo mediante su consentimiento, mientras que el asesino es causa perfectamente eficaz de la pérdida de la vida corporal, éste constituye probablemente un pecado más grave[4]. El homicidio perpetrado sobre un niño no nacido reviste especial gravedad, pues lo priva del bautismo y, por tanto, lo excluye de la vida eterna.

La gravedad *subjetiva* de los pecados se mide por el grado de libertad: o sea, el grado de malicia o, en su caso, debilidad, de conocimiento o de ignorancia e inadvertencia. Por eso, verbigracia, una comunión indigna no es *subjetivamente* tan grave como un asesinato, pues generalmente se funda en el respeto humano y en la debilidad o en la irreflexión del culpable.

Para justipreciar la gravedad de los pecados no puede limitarse uno a considerar su importancia en sí, sino que debe atender también a sus consecuencias habituales.

3. ST III, q. 80 a. 4.
4. Ibid. I-II, q. 73 a. 8 ad 3.

Esto lo descuida AUGUST ADAM en su libro *Der Primat der Liebe.* En su loable esfuerzo por colocar en su lugar teológico el pecado contra la honestidad, no considera las deplorables consecuencias que tiene para toda la vida religiosa y moral, sobre todo cuando es repetido. Este pecado, a causa de la mala concupiscencia, tiene un poder especial para esclavizar permanentemente al hombre, quitándole todo interés por las cosas de Dios.

No debe sobrevalorarse la clasificación de los pecados por su gravedad. El hombre es un todo, y también el bien humano es indivisible. Quien no somete el instinto al espíritu y no lo anima de espiritualidad, tampoco puede estar en orden en sus relaciones con Dios. Lo más bajo es muchas veces el fundamento de lo más elevado. No hay razón para vituperar al sacerdote que no manda dorar la cúpula de su iglesia cuando está trabajando en consolidar sus cimientos.

Es evidente que los pecados de malicia, los «pecados del espíritu», que tienen su raíz en el orgullo, son mucho más graves y de más difícil arrepentimiento que los pecados de flaqueza, que tienen su fuente en la sensualidad y que generalmente no incluyen el grado de premeditación y libertad que los pecados del espíritu.

III. PECADOS DE OMISIÓN Y COMISIÓN

Acaso no sean tan peligrosos para el reino de Dios los pecados por los que se ejecuta un mal, como los numerosos pecados que consisten en la omisión de un bien obligatorio. Éstos, sobre todo, pasan fácilmente inadvertidos o se les encuentra pronto una disculpa. Por esto es de suma importancia instruir al cristiano no sólo negativamente, sobre lo que no debe hacer, sino positivamente, señalándole lo que puede o debe hacer con la divina gracia. De hecho, los pecados de omisión también son un acto, pues subjetivamente sólo son pecado en cuanto el bien que se omite era obligatorio, y se omite precisamente por un acto libre de la voluntad.

La causa exterior de una omisión puede ser una acción de suyo lícita, pero que se hace ilícita por la circunstancia de impedir el cumplimiento de un deber. Mas porque su malicia no es otra que la de causar la omisión del bien, no hay por qué declararla en confesión.

Se cometen los pecados de omisión cuando se pone su causa.

Ejemplo: el que se embriaga el sábado por la tarde previendo en algún modo que por ello omitirá la misa el domingo, comete doble pecado: el de

embriaguez y el de omisión de la misa. Y por el hecho de que imprevistamente no haya misa el domingo no se cambia la realidad del pecado de omisión. El que difiere sin necesidad para la noche el rezo del breviario, previendo que entonces tendrá ocupaciones urgentes que le imposibilitarán dicho rezo, peca al resolverse a tal dilación.

IV. PECADOS DE CORAZÓN Y PECADOS DE OBRA

Todo pecado se comete primero «en el corazón», en los sentimientos y en la mala voluntad (trátese de una voluntad permanente o de un sentimiento pasajero). Hay pecados que generalmente no se cometen más que en el corazón. Los pecados internos más comunes son:

1) La *complacencia en el pecado,* sobre todo la delectación en recordar pecados *cometidos,* o el «pesar» de no haberlos cometido.

2) La complacencia en *imaginarse el pecado (complacencia morosa).*

3) El *deseo del pecado,* o sea la voluntad de cometerlo si fuera posible; en realidad, no hay voluntad de realizarlo, ya que no es posible; son, pues, «*deseos ineficaces*».

4) El *propósito malo,* o sea la voluntad de cometer realmente el pecado (aunque en realidad no se cumpla por interponerse algún impedimento exterior). Son los «*deseos eficaces*».

Estas cuatro especies de pecados internos tienen específicamente la misma malicia que las acciones exteriores a que se dirigen, aunque no tienen siempre igual grado de malicia (cf. Mt 5, 28).

Por tanto, en confesión se ha de indicar cuál es la virtud que dichos pecados quebrantaron. Los autores consideran como posible que un hombre de baja y poco desarrollada moralidad no conozca la malicia de los pecados que se cometen sólo con el corazón: las tres primeras especies. Mas un hombre normal no puede desconocer la maldad del mal propósito, sabiendo que es mala la acción que se propone.

Nótese en cuanto a la primera especie: de por sí es lícito complacerse de que una acción mala haya surtido buenos efectos, con tal de no alegrarse también por ello de la mala acción.

Cuando una mujer soltera dice que se alegra de su hijo, que está contenta de tenerlo, no se sigue de aquí que se alegre de su pecado.

A la segunda especie: claro está que no hay nada que oponer moralmente a la complacencia en el conocimiento que se ha tenido de la naturaleza de un acto malo. Tampoco es pecaminoso pensar en actos malos o hablar de ellos cuando se hace en forma decente y con buen fin. *La imaginación pecaminosa (complacencia morosa) sólo existe cuando la complacencia proviene de la aprobación del mal, de la interna inclinación a él.*

No es pecado reírse de lo cómico o ingenioso que reviste alguna acción mala o dicho malicioso, con tal que no se dé la impresión de aprobar el mal. Los casados no pecan al deleitarse en imaginarse la acción carnal querida por Dios, pues es complacerse en una acción buena. Mas tales pensamientos son a veces inútiles y peligrosos.

A. Snoeck S. I., *De delectatione morosa uti est pecatum internum,* en Periodica de re morali» 40 (1951) 167-209.

V. PECADOS CAPITALES

El *pecado original* introdujo el desorden en la naturaleza, y este desorden es la fuente de la que manan las diversas inclinaciones malas. *El elemento formal del pecado original es la rebelión del espíritu contra Dios.* El *elemento material* es la *rebelión de la carne* contra el espíritu, en castigo de la rebelión de éste contra Dios. Aun después del bautismo quédale al espíritu cierta inclinación a sacudir la sumisión a Dios, y a la carne, la sumisión al espíritu. Así, los dos desórdenes más arraigados en el hombre son el *orgullo* y el *deseo de los placeres carnales,* en contra del orden de Dios y del espíritu.

San Juan reduce a tres todas estas malas inclinaciones: «*Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida*» (1 Ioh 2, 16).

Por *concupiscencia de la carne* se entienden los desordenados deleites carnales o el anhelo de gozarlos. Es el desorden del instinto natural de la propia conservación, en sí mismo bueno, en el comer, beber y descansar, así como del *instinto de la propagación* de la humanidad por la unión de los sexos. De allí proceden la lujuria, la intemperancia en el comer y beber y, en las diversiones, la aversión al trabajo.

La *concupiscencia de los ojos* es el *desorden del apetito natural de los bienes exteriores* (riqueza, fausto, lujo en general). Esto da origen a la avaricia y prodigalidad. De la concupiscencia

de los ojos y de la carne conjuntamente, como de una sola fuente, mana la *pereza espiritual* o acedía, en la que a menudo concurren, influyéndose mutuamente, una actividad febril y una avidez de placeres y aversión por el trabajo.

El orgullo de la vida es la inversión del apetito espiritual puesto por Dios para la guarda de la propia dignidad y del honor. Es el desorden del deseo natural de realizar cosas altas y difíciles. Es la raíz de la soberbia, de la ambición, de la envidia, de la ira injustificada.

Mientras que san Juan sólo enumera tres pecados capitales, la teología desde muy antiguo (ya desde EVAGRIO PÓNTICO, hacia 400) enumera ocho y luego siete vicios o pecados capitales: 1) soberbia; 2) envidia; 3) ira; 4) avaricia; 5) lujuria; 6) gula; 7) pereza.

Desde san Gregorio Magno dejó de contarse el orgullo como pecado capital (por eso sólo quedaron siete), puesto que es como la honda raíz de todo pecado y su más profunda característica. Es, en realidad, el elemento que caracteriza no sólo la rebelión directa contra Dios, sino también los pecados llamados de flaqueza, cuya malicia es auténtica, aunque disimulada.

La más profunda raíz de todo pecado es la voluntad de no obedecer, la voluntad de ser dueño de sí mismo.

A. VÖGTLE, *Woher stammt das Schema der Hauptsünden?*, «Theol. Quartalschr.» 122 (1941) 217-237.
I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, «Orientalia christiana» 33, 3 (1933) 164-175.
H. D. NOBLE O. P., *De l'éducation des passions*, París 1919.
A. THOMAS, *L'orgueil et les psychoses*, «Études Carmélitaines» 19 (1934) 87-115.

1. *Soberbia*

Dios revistió de dignidad al hombre, en especial al bautizado. Éste debe reconocer su dignidad con humilde sumisión a Dios, conservarla debidamente con legítimo orgullo, con bella altivez, contra el envilecimiento. Este legítimo orgullo se santifica cuando la mirada contempla humildemente la dignidad trascendente de Dios y se rinde agradecida ante Él, fuente y origen de toda humana dignidad. *Cuando el hombre ambiciona una dignidad sin referencia a Dios, que no se funda en el acrecentamiento de sus valores espirituales ante Dios, sino que sólo quiere aparecer grande ante los hombres, entonces es la soberbia quien lo guía, el afán de gloria, la ambición.* Esta ambición merece el nombre de vanidad cuando se apoya en méritos ridículos o supuestos, o, apoyándose en verdaderos méritos, pretende glorias desproporcionadas ante los hombres, mientras permanece vacío de méritos ante Dios, descuidando así la verdadera gloria.

De la soberbia procede la ambición, la jactancia, que, a tambor batiente, quiere proclamar sus propios méritos, la presunción, que se cree capaz de empresas que exceden las propias fuerzas.

La envidia hunde muchas veces sus raíces en la desmedida ambición, que no sufre que otro reciba honores superiores.

Un remedio contra la soberbia es la consideración de la gloria de Dios, la humildad de Cristo y los castigos de la soberbia.

W. HEINEN, *Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung*, Friburgo de Brisgovia 1954, 106-151; 323-332; 414 ss.

2. *Envidia*

La envidia es la degeneración del instinto natural de emular los méritos ajenos. El envidioso ve con malos ojos el bien del prójimo, porque le parece un estorbo a su propia gloria y engrandecimiento. Se diferencia, pues, del odio: éste se irrita del bien del prójimo como tal. Pero es frecuente que confluyan la envidia y el odio.

Son hijos de la envidia: chisme, calumnia, difamación, gozo del mal ajeno, desavenencia, y por último odio.

El pecado de envidia (abstracción hecha del grado de conocimiento y libertad) es tanto más grave cuanto es más elevado el bien envidiado. Cuando se envidia al prójimo el amor y la gracia divina, la envidia llega a ser un horrible pecado «contra el Espíritu Santo».

Es claro que no es pecado el no regocijarse por los buenos éxitos y bienes temporales del prójimo, cuando éstos tornan en grave daño de su alma o del reino de Dios. Tampoco hay pecado en alegrarse de que sea humillado el orgullo de los enemigos de Dios, o de un revés que pueda inducir a un pecador a volver a Dios.

Se combate la envidia por la consideración de la liberalidad que Dios tiene con todos, por el ejercicio de la humildad y caridad fraterna, por la sumisión filial a las disposiciones de Dios.

K. Oleša Jurij, *L'invidia,* Roma 1952.
W. Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens,* 447-470.

3. *Ira*

La ira es el impulso natural a rechazar lo que nos es contrario. *La ira ordenada es una fuerza sobremanera estimable para vencer los obstáculos al bien y aspirar a empresas elevadas y difíciles.*

Quien no sabe encolerizarse no tiene amor ardiente. Pues si amamos el bien con ardor y con todas las energías psicofísicas, nos opondremos al mal con igual ardor y entereza. No le sienta al cristiano cruzarse perezosamente de brazos ante el mal, sino combatirlo valerosamente empeñando todas sus energías: una de éstas es la ira, la cólera. La Sagrada Escritura encomia la ira inflamada de Finés por el honor de Dios (Num 25). El Señor mismo nos dio el ejemplo de una viril y santa ira (Mt 21, 12; 23, 13ss).

La ira es pecado cuando excede el justo medio, v. gr. cuando tiene uno más cólera contra las faltas ajenas que contra las propias, siendo de igual gravedad; cuando uno se encoleriza por cosas de poca monta (la ira sólo sirve para superar graves dificultades), o hasta el punto de imposibilitar la sosegada reflexión. Ya en su origen es pecaminosa la cólera cuando procede de un *motivo injusto.*

La ira, *como pecado capital,* está sobre todo en la *represión de todo aquello que no procede conforme a nuestra voluntad,* en el deseo desordenado de vengarse, de perjudicar, de aniquilar. Como en toda pasión, hay que distinguir en la cólera la propensión y el dejarse llevar por ella.

El exceso del justo medio en una justa cólera es de por sí sólo pecado venial; pero con frecuencia hay peligro de pecado *grave* cuando se prevé que acabará turbando la reflexión. *La cólera injusta es de por sí pecado grave,* pues va contra la justicia y la caridad.

Hijos de la ira: impaciencia, enojo y rencor, improperios y baldones, riñas y peleas, maledicencias.

Remedios contra la cólera: la consideración de la dulzura de Cristo, la circunspección, que no se deja llevar por el primer impulso, la consideración de lo ridícula que es la cólera no dominada, en uno mismo y en los demás.

M. Viller S. I., *Colère,* en *Dict. de Spiritualité* II (1950) 107-113.
P. Rablow, *Die Therapie des Zornes,* Leipzig 1914.

4. *Avaricia*

La avaricia es el anhelo desordenado por los bienes terrenos, por poseerlos, aumentarlos y conservarlos a todo trance. La avaricia extrema toma los bienes materiales por último fin; es el «culto de Mammona», el extravío del corazón en las cosas perecederas (Mt 6, 21ss). El Apóstol la llama «idolatría» (Eph 5, 5). La ambición de las riquezas es una fuente de pecados (1 Tim 6, 9s), sobre todo cuando se persigue el dinero y la riqueza como medio para la satisfacción de la sensualidad (Eccl 10, 19). El apetito de riquezas es, junto con el deseo de placeres, la raíz principal del moderno «miedo al niño»: se tiene más estima por un negocio bien montado y por el nivel de vida, que por los valores de la persona humana. Hay más alegría en poseer riquezas que en tener hijos.

La *avaricia conduce* generalmente a la dureza con el prójimo, a la ambición del poder, a la injusticia, a la selección de los medios sin escrúpulos, al embotamiento del espíritu y del alma, que termina en la acedía.

El remedio contra la avaricia es la consideración de la nada de todo lo creado, la sublimidad de los bienes eternos, y el ejemplo de Cristo.

W. Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens,* 95-106.

5. *Lujuria*

El apetito natural del placer de las sensaciones carnales que como un suave acorde acompaña y al mismo tiempo provoca la unión amorosa entre el hombre y la mujer, es una fuerza providencial para la propagación de la humanidad. El placer sexual, la felicidad de una sincera donación que se desborda sobre el cuerpo, fue puesto por el Creador en la naturaleza humana para vencer la repugnancia a las cargas que para los padres supone el hijo, y para mantener viva la atracción amorosa —el eros— entre los esposos. Todas las relaciones naturales entre el hombre y la mujer quedan santificadas por el sacramento del matrimonio.

El *placer sexual* no queda excluido de esta santificación; *es por lo mismo bueno y digno del hombre, cuando está animado por*

el amor espiritual de la persona, y más que todo, por el amor sobrenatural de la caridad. Lo cual sólo es posible cuando los sentimientos y la conducta, en todo lo que atañe al objeto sexual, están conformes con la ley divina.

Cuando se busca el apetito sexual *por sí mismo* y cuando se cede a él sin freno, se convierte en fuente de corrupción, de pasiones y de pecados; entre otras cosas produce: la falta de respeto por el misterio de la vida y del amor, el desamor y la injusticia con el prójimo y con los descendientes, el escándalo y la seducción, el fatuo amor de sí mismo, la incapacidad para el amor que produce verdadera felicidad, la torpeza para las cosas del espíritu.

Remedios: dominio de sí mismo, mortificación, gozo en lo espiritual y sobre todo en lo religioso, fervor en el amor a Dios[5].

6. *Gula*

De Dios viene la inclinación a comer y beber, y a descansar. El placer que en estas cosas encontramos, es, pues, bueno, con tal que usemos de ellas razonablemente. Mas hay desorden y pecado cuando se encuentra más placer en comer y beber que en otras cosas más elevadas; cuando los pensamientos y las palabras versan sólo alrededor de la comida y la bebida.

a) Exceso en la comida: gula

La intemperancia en el comer, o gula, lleva a anhelar desordenadamente los gustos exquisitos, la demasía en deleitosos platos; el paladar delicado desecha los platos ordinarios, aunque sanos. *La gula y la delicadeza en el comer son de por sí pecados veniales,* excepto cuando crean el peligro de otros graves, como descuido de los deberes de estado, indiferencia para con los necesitados, graves trastornos de la salud. *Claro está que si la gula es tan grande que «hace del vientre su Dios»* (Phil 3, 19), *es pecado grave;* finalidad en verdad ridícula y del todo indigna del hombre.

La gula se opone sobre todo al seguimiento del Crucificado. Se vence más eficazmente por la meditación de la cruz, por el recuerdo del deber de la penitencia, de las penas del purgatorio y del infierno.

5. Cf. págs. 279-411 del tomo tercero.

b) Excesos de la bebida: alcoholismo

Puesto que el uso de bebidas alcohólicas no es generalmente necesario para la salud, su abuso constituye ordinariamente un pecado más grave que el exceso en la comida y en las bebidas que no embriagan, pues el peligro que entrañan las cosas necesarias es menos evitable que el de las innecesarias. El mismo fallo hay que aplicar al uso inmoderado de otros medios de placer (como nicotina, morfina, etc.).

Cuando el exceso en la bebida llega a hacer perder el libre uso y ejercicio de la conciencia moral como en la embriaguez completa, es pecado grave. «Los ebrios no poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6, 10; cf. Is 5, 11). La gravedad de la malicia de este pecado no deriva tanto del exceso en la bebida, que de por sí no es más que venial, sino mucho más del envilecimiento de la dignidad humana, de los graves peligros que crea para la propia moralidad y salud, del desamor para con los suyos, y del daño que muchas veces causa en su descendencia, pues el placer alcohólico desmesurado perjudica a las células germinales.

Cuando uno «pesca una borrachera» por sorpresa, porque ignoraba la fuerza de la bebida o creía que la podía resistir, no hay ordinariamente pecado grave, por falta de premeditación. Mas quien conoce dichas circunstancias y prevé el peligro de embriaguez, y, sin embargo, sigue bebiendo, no puede disculparse alegando falta de intención. Claro está que peca más gravemente el que se pone a beber con el propósito de embriagarse.

El tabernero que por deseo de lucro vende a los bebedores una cantidad de licor tal que haga previsible la embriaguez, peca gravemente contra la caridad fraterna (por cooperación) y contra la templanza, por sus torcidos sentimientos.

c) Exceso en el fumar y en el uso de narcóticos

El fumar no suscita objeción moral, y es bueno si se hace por distracción, por sociabilidad, o para estimular el gusto en el trabajo. Sin embargo, ha de tenerse presente que hay hombres que por pura debilidad exceden la medida en el fumar, cuando en realidad les sería posible hasta abstenerse completamente. El exceso en fumar produce una disminución notablemente grave de la energía de la voluntad, de la fuerza de trabajo, de la libertad interior y muchas veces también de la salud. A menudo

da lugar a un egoísmo desconsiderado, a un apetito general de placeres y aun al robo.

Pero es aún más peligroso el caso de otros narcóticos (opio, morfina, etc.). La lucha para contrarrestar los peligros de los estupefacientes y para curar a los esclavos de los narcóticos, vistos los grandes males que producen, es un deber social urgente. A los opiómanos y alcohólicos se les ha de imponer sin reservas la abstención completa: de lo contrario, no se llega a la curación.

En los demás casos, esta abstención completa no debe considerarse como un deber. Pero puede ser un acto de caridad fraterna, de buen ejemplo, de sacrificio reparador en la lucha contra los placeres. El que observa que el apego a la comida, bebida o al tabaco le impide seriamente el llegar a la perfección, está obligado a desasirse de él mediante la mortificación[6]. En suma, el cristiano juzga los placeres de los sentidos de distinto modo que el pagano más morigerado, pues la suprema sabiduría del cristiano es Cristo, y Cristo crucificado (cf. 1 Cor 2, 2; Gal 6, 14).

W. HEINEN, *Fehlformen des Liebesstrebens*, 152-197.

7. *Pereza o acedía*

Según la tradición teológica, el *séptimo pecado capital* no es el horror al trabajo ni la búsqueda desordenada del descanso y distracción (que constituye propiamente la pereza, *pigritia*), sino la *acedía, la desgana o falta de voluntad para las cosas espirituales,* la falta de entusiasmo para desasirse del peso de las cosas terrenas y así elevarse a las divinas. Esta acedía se manifiesta a menudo en la febril actividad exterior por las cosas terrenas. La pereza espiritual es lo opuesto al amor a Dios, a la alegría en Dios y a cuanto tiene relación con Él. Repugna a la acedía el llamamiento a seguir a Cristo, a trabar amistad con Dios, pues esto exige abnegación y esfuerzo. *Esta clase de pereza es pecado grave.* Se manifiesta ordinariamente por la avidez de placeres o por la excesiva actividad exterior.

Si, por el contrario, esta acedía no es más que una disminución de energía, si se continúa cumpliendo con los mandamientos, aunque con alguna repugnancia, no constituye, de por sí, más que pecado venial.

Aún más: es señal de fidelidad en el amor el continuar cumpliendo concienzudamente con los mandamientos, sin aquella alegría y gusto que antes se experimentaba, a pesar de la lasitud general y de graves tentaciones de repugnancia.

6. ST II-II, q. 149 a. 3.

Hijos de la acedía: desaliento, pusilanimidad, descuido de las prescripciones molestas, como de la misa dominical y de los ayunos, ligereza, locuacidad, holgazanería, o excesiva actividad exterior, aversión a quienes amonestan al bien y, por último, odio al bien.

El mejor medio para combatir la acedía es el espíritu de penitencia y la consideración del amor de Dios y de sus promesas, ya que ese decaimiento procede generalmente del apego a lo carnal, a lo terreno, y del poco aprecio por los bienes divinos. La seria predicación de los «novísimos» sacude más que otra cosa la pereza espiritual.

W. HEINEN, *Fehlformen des Liebesstrebens*, 334-341.
S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, Berlin 1959.

Sección segunda

LA CONVERSIÓN

Capítulo primero

LA IMITACIÓN DE CRISTO

I. NECESIDAD DE LA CONVERSIÓN PARA SEGUIR A CRISTO

El pecado mortal arroja al hombre lejos de Dios, le priva de la salvación e incluso llega a arrebatarle toda esperanza. Mas he aquí que viene a sorprenderle el urgente y gozoso llamamiento de la gracia: «*Convertíos, porque ya llegó el reino de Dios*» (Mt 4, 17ss; Mc 1, 15). Este llamamiento a la conversión es un verdadero «evangelio», una verdadera buena nueva para el pecador, con tal que abra los ojos a la miseria del pecado y se apreste a recibir la salvación que le es ofrecida. Es un llamamiento que no admite tregua ni escapatoria, porque es la *buena nueva del reino de Dios,* que viene con poder y majestad, porque es el imperativo inaudito de la gracia. El retorno a la casa paterna se hace posible, porque Dios ofrece la salvación en la persona de su unigénito. El rehusar la conversión y el retorno a la patria, es despreciar el reino de Dios e injuriar a Cristo, el unigénito del Padre.

La situación en que la buena nueva del reino de Dios encuentra al hombre, es la de la culpabilidad universal. ¡El género humano sumido en el pecado! «*Hemos probado que nos hallamos todos bajo el pecado*» (Rom 3, 9). «*La Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por la fe en Jesucristo*» (Gal 3, 22). La salvación se nos ofrece mediante la fe; el reino de Dios, traído por Cristo, es la perfecta oposición al pecado: de ahí que *la buena nueva exija forzosamente el abandono radical del pecado.*

El llamamiento de la gracia a la conversión resuena, sin

duda, de distinta manera a los oídos de los judíos y de los paganos, de los fariseos «justos» y del pueblo negligente en sus deberes religiosos, como también a los del publicano moralmente corrompido. Mas hay algo de común a todos, y es que el camino que conduce a Cristo es el de la *metanoia,* el de un profundo cambio de mentalidad. Y es Cristo mismo quien exige la conversión y ofrece las posibilidades para ella.

Quien lee atentamente el evangelio advierte luego la insistencia que pone Cristo en la necesidad de que se conviertan precisamente los que se creían «justos», por conformarse a la ley. Es que esta conversión no consiste en una simple transformación de los actos, sino «del corazón»; de un íntimo retorno a Cristo, al reino de Dios, el cual es muy distinto del que se figuran los pensamientos de los hombres, sobre todo de los que se tienen por justos. Para poder recibir el reino de Dios, preciso es ver, con humildad de corazón, su propia miseria y la necesidad del divino auxilio, sentir y reconocer que se impone una revolución radical (cf. las acusaciones y amonestaciones a la penitencia hechas a los fariseos y a los doctores de la ley, en especial Ioh 7, 14ss). Están más cerca del reino de Dios los pecadores públicos, que ven claramente la necesidad de una conversión radical, que los «justos» que escudándose en su celo por la ley, rechazan la conversión y la invitación a entrar en el reino de Dios (cf. Mt 9, 11ss; 21, 28-32; Lc 14, 16-24: parábola de los invitados al festín; Lc 15, parábola del hijo pródigo).

San Pablo expone con particular vigor la necesidad universal de conversión. Fuera del humilde reconocimiento de la necesidad de la redención y de Cristo, redentor universal, no hay salvación. Incansablemente predica la necesidad de abandonar la falsa y vanidosa jactancia en el cumplimiento de la ley para convertirse a una verdadera justicia del interior mediante la gracia (cf. epístola a los Romanos y a los Gálatas); la conversión de la falsa sabiduría mundana a la divina sabiduría de la cruz (cf. a los Corintios); la conversión de todo vicio, pues la participación en el reino de Dios es incompatible con la vida en el pecado (cf. catálogo de pecados).

Los apóstoles adoptan en su predicación un tono muy distinto según se dirijan a paganos o a bautizados. Pues, aunque para ellos la buena nueva del reino de Dios sea ante todo exhortación a la conversión (como se ve sobre todo en los Hechos), sin embargo, al dirigirla a bautizados, no olvidan que éstos son ya,

por definición, convertidos, de los que se tiene derecho a esperar normalmente una vida sin graves pecados, vista la gracia poderosa que reciben [1].

Por eso la exhortación a la conversión, cuando se dirige a los cristianos caídos en la tibieza y en el vicio, tiene algo de extraordinariamente severo e incluso amenazador (cf. Apoc 2-3; 1 Cor 5, 1; 2 Petr 2, 20ss; 1 Ioh 3, 9s; 5, 16s; Hebr 6, 4ss).

El recuerdo de la admirable acción salvífica de Dios en la primera conversión es para el cristiano reincidente un vigoroso llamamiento a penitencia, cuando ha caído en alguno de aquellos pecados que «excluyen del reino de Dios».

El recuerdo del maravilloso cambio obrado por Dios en el bautismo, fuente de exuberante alegría y de celo desbordante para el cristiano que lucha lealmente, es para el que se halla en pecado mortal un grito de alarma conmovedor. Porque se debe a la vida, y no a la muerte. «Y algunos esto erais, pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). El renacido por el bautismo, el que ha gustado el don de Dios, debe temer que al dar una nueva caída completa no le quede ya medio para convertirse, fuera de un inesperado e inmerecido milagro de Dios (Hebr 6, 4ss; 1 Ioh 5, 16ss). Sin duda que es el cristiano que ha perdido la gracia de su primera conversión el que más necesita renovarse interiormente; mas el llamamiento a la conversión vale también — aunque en un sentido muy distinto — para el que ha conservado la gracia: es un llamamiento a *ahondar más lo que principió en la primera conversión,* a pasar a la «segunda conversión». Esta interiorización y profundización de la conversión es un urgente imperativo de la gracia: *¡Sois hijos de la luz, vivid como tales!* ¡Habéis sido colocados en el reino de su Hijo muy amado, vivid dignamente conforme a tal vocación! ¡Estáis muertos para el pecado: mortificad en vosotros las obras del pecado! ¡Habéis resucitado con Cristo: vivid por la fuerza de su resurrección! (cf. Rom 6; 12, 2; 1 Cor 5, 7ss; Eph 2, 1ss; 4, 20ss; 5, 8; Col 1, 21ss; 2, 20ss; 3, 1ss). *Esta conversión se impone a todos los bautizados, y el ejemplo de los santos muestra que quienes toman en serio este llamamiento no creen nunca que ya no necesiten convertirse.*

1. Para comprobación de esta convicción apostólica, cf. A. KIRCHGÄSSNER, *Sünde und Erlösung im Neuen Testament,* Friburgo de Brisgovia 1950.

E. K. Dietrich, *Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum,* Stuttgart 1936.
M. Hoffer, *Metánoia. Bekehrung und Busse im Neuen Testament,* tesis doctoral, Tubinga.
Behm, Würthwein, «*Metánoia*», *Theol. Wörterbuch NT,* iv 972-1004.
J. Gewiess, *Metánoia im Neuen Testament,* en «Die Kirche in der Welt» 1 (1948) ii, 149 ss.
R. Schnackenburg, *Typen der Metanoiapredigt im Neuen Testament,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 1 (1950) cuaderno 4, 1-13.
R. Koch, *Die religiös-sittliche Umkehr (metanoia) nach den drei altesten Evangelien und der Apostelgeschichte,* «Anima» 14 (1959) 286-307.
H. Pohlmann, *Die Umkehr als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit,* Leipzig 1938.
A. D. Nock, *Bekehrung,* en *Reallexikon für Antike und Christentum,* editado por Th. Klauser, fascículo 9.°, Stuttgart 1951, 105-118.
R. Garrigou-Lagrange O. P., *La seconde conversion et les trois voies,* París [3]1951.
L'Église et le pécheur («Coll. Cahiers de la Vie Spir.»), París 1948.
J. M. Sailer, *Handbuch der christlichen Moral* i, 462-568.
J. B. Hirscher, *Moral* ii, 406-543 (cf. también los manuales de Moral de Martin y Dieckhoff).
Y. Congar, *La conversión. Étude theologique et psychologique,* «Paroisse et Mission» 11 (1960) 493-523 (con abundante bibliografía).

II. Esencia y propiedades de la conversión

1. *Aspecto negativo: la conversión como alejamiento del pecado*

a) La conversión religiosa *significa repudio del estado de perdición, del estado de pecado,* de la « *hamartía*» [2]. En la Sagrada Escritura, *hamartía* designa *no sólo el acto malo,* sino el *estado de perdición,* la actitud, los sentimientos perversos, hostiles a Dios [3]. Lo terrible no es tanto el acto aislado de pecado, cuanto la raíz emponzoñada, el sentimiento perverso de donde proceden (libremente, claro está) los pecados singulares. La conversión es la victoria sobre el viejo Adán, dominado por el pecado y por la vida «carnal», para pasar a una vida nueva, la espiritual, formada y animada por el Espíritu de Dios.

No es, pues, solamente la renuncia a alguna acción mala, ni a una costumbre pecaminosa: es el centro de la existencia el que debe cambiar, son los *sentimientos del corazón, la actitud interior.* Es claro que esto no lo puede realizar el hombre por sí solo.

2. Cf. G. Quell, G. Stählin, W. Grundmann, *Theol. W. z. NT* i, págs. 267-320: *Hamartía.*
3. Esto se expresa también por el empleo preferente del singular, sobre todo en san Juan y san Pablo. Cf. A. Kirchgässner, o. c., págs. 253-55. Cf. supra, p. 397ss.

Únicamente Dios, haciéndose presente, puede suprimir la distancia que lo separa del pecador. Así, el retorno de aquella región de perdición, donde no está Dios y donde habita el pecador, no puede obrarse sino por la aceptación *incondicional de la soberanía de Dios,* que, en Cristo y mediante el Espíritu Santo, quiere llegar hasta cada uno de nosotros. Lo primero que el hombre puede aportar a su conversión es *confesar* no sólo que *ha obrado mal,* sino que *él mismo es malo* y que necesita redimirse y transformarse totalmente. Por eso, al predicar Jesús el reino de Dios y al exigir un trabajo de conversión, adoptó una actitud muy diferente frente a los pecadores que se reconocían por tales y frente a los «justos» que se jactaban de su fidelidad a la ley y que sabían encubrir a los ojos del prójimo y aun a sus propios ojos lo torcido de su corazón y de sus intenciones con la mera ejecución externa de la ley. Cristo no censura su celo por la ley; pero en su amor redentor pretende darles a entender a esos «sepulcros blanqueados» (Mt 23, 27) que de nada sirve la fachada exterior cuando el corazón no se vuelve sinceramente hacia Dios y hacia el prójimo.

b) La conversión religiosa es necesariamente el repudio de toda insumisión o «*anomía*». San Juan nota expresamente que todo quebrantamiento de la ley de Dios o «*anomía*» es pecado que priva de Dios y de la salvación (1 Ioh 3, 4). Quien resiste a la ley de Dios, muestra a las claras que resiste a Dios mismo, puesto que la ley es expresión inequívoca del amor y de los derechos soberanos de Dios. Y aunque en cada transgresión libre y voluntaria de la ley no se manifieste una oposición consciente y directa al divino legislador, con todo, quien la comete muestra que está en un *estado* de alejamiento de Dios.

San Pablo muestra (sobre todo en Rom 7) cómo la voluntad amorosa de Dios, manifestada en la ley, se convierte para el pecador en ocasión para cometer el pecado. Si la «ley, con ser santa, justa y buena» (Rom 7, 12), acrecienta el número de las transgresiones y causa la muerte, ¡cuál será la corrupción del corazón y cuán desesperado será el estado del pecador! (Rom 7, 13). Luego el retorno a la ley no es posible sino mediante la completa renovación del corazón. La conversión es la aplicación del espíritu, el corazón y la voluntad a la nueva ley del amor.

c) La conversión es el *repudio de toda injusticia contra Dios,* es la condenación de la *adikía* (cf. 1 Ioh 1, 9; 5, 17), fondo de todo pecado. El pecado es injusticia, es negación del honor

debido a Dios (cf. Ioh 7, 18), es repulsa del amor filial que el hombre debía ofrecerle a Dios, su padre, mediante una filial obediencia. Pues bien, la conversión postula por este nuevo título la renovación profunda del corazón. Preciso es introducir de nuevo en él el amor de la justicia, de aquella justicia que todo lo hace converger hacia Dios pagándole en glorificación y en sumisión el amor que Él profesa al hombre. Con esta conversión, la justicia humana adquiere una mayor altura y profundidad, mayor largura y anchura.

Pero esta renovación en la justicia supone que Dios perdona al hombre sus pasadas injusticias estableciendo así nuevas relaciones con Él, por donde aparece de nuevo que el llamamiento a la penitencia es en realidad anuncio de la *buena nueva* e *imperativo de la gracia.*

d) La conversión es el repudio de toda mentira y falsedad en el sentido de san Juan (1 Ioh 2, 4, 8; 1, 6; 2 Ioh 4; Ioh 3, 20s; Apoc 22, 15). El cristiano que está en gracia, «está establecido en la verdad», «obra la verdad» (Ioh 3, 21; 1 Ioh 1, 6; Eph 4, 15); el pecado lo derroca de ese estado, para lanzarlo a la falsedad, envolverlo en el espíritu de mentira de este mundo (Rom 12, 2) y someterlo al espíritu del diablo, padre de la mentira (Ioh 8, 44). La conversión impone un cambio total de ideas, exige un espíritu completamente nuevo, el «espíritu de la verdad» (Rom 12, 2).

La verdad divina, al convencer al pecador de su culpabilidad, le muestra que se ha dejado seducir por el demonio y su espíritu mendaz. El reconocimiento doloroso de esta verdad acusadora, única que le puede devolver su libertad, es el camino para la conversión, que en todo su recorrido es un «sí» decidido a cuanto la verdad divina pueda pronunciar sobre el pecador.

La sabiduría de la cruz (1 Cor 1, 23s; 2, 1ss), que es necedad para el viejo Adán, exige imperiosamente este cambio total de la falsa sabiduría humana.

2. *Aspecto positivo: la conversión como retorno a Dios*

La esencia de la conversión no se descubre perfectamente sino a la luz de su término final. Al comenzar Cristo a anunciar la buena nueva, lo primero que hizo fue exigir la conversión: de donde hemos de concluir que es de importancia capital no sólo para la inteligencia de lo que constituye la conversión, sino para

la imitación de Cristo en general, el conocimiento exacto de lo que significa su llamamiento.

«*Metanoeite*», ¡convertíos! (Mt 4, 17). Lo que esta exhortación pide en primera línea no son actos de penitencia; no significa en primer término: «haced penitencia». Tampoco se alcanza plenamente su sentido traduciéndola, con arreglo a la filología, por «cambiad de pensar». Indudablemente la conversión impone lo uno y lo otro: *los sentimientos y actos de penitencia* y el *cambio de mentalidad.* Mas la esencia de este llamamiento: «convertíos», «*metanoeite*», es propiamente un *llamamiento a la dicha de la buena nueva:* «Retornad al hogar, porque ya llegó el reino de Dios». *Metanoia,* ya empleado por los Setenta, traduce el hebreo *schub,* que ante todo significa retorno de la cautividad, y está frecuentemente unido o reemplazado con *epistréphesthai:* retornar, volver a la patria (cf. Act 3, 19; 5, 31; 17, 30; 26, 20; 1 Petr 2, 25)[4]. Así, el llamamiento a la conversión, lanzado por Cristo, debía despertar el más vivo anhelo de *retornar bajo la soberanía de Dios, de reanudar los lazos de la divina amistad con un pacto de amor.* El llamamiento tenía que hacer vibrar las cuerdas más sensibles de la piedad israelita. En la gran parábola de la conversión, la del hijo pródigo, resuenan también los encendidos acentos de los profetas, excitando al pueblo a retornar al amor primero con Dios, o a una amistad más íntima todavía (cf. Ier 3, 14).

Es, pues, la conversión *una acción del todo personal.* Por ella se reanudan las relaciones más íntimas y personales con Dios; mediante ella se rehabilita el pecador en sus perdidos derechos filiales: «*¡me levantaré y retornaré a casa de mi padre!*» (Lc 15, 18).

Nuevos pensamientos, nuevas ideas pueden obrar profundos cambios en el hombre, mas no tanto como una íntima amistad. *La conversión reanuda las relaciones con Dios, mas no unas relaciones cualesquiera de amistad, sino las relaciones de hijo.* A trueque de reanudarlas hay que sacrificarlo todo y entregarse entero, no sólo con la inteligencia sino mucho más con el corazón. En Dios encontramos a nuestro creador, y sobre todo a nuestro Padre, que nos tiende sus brazos amorosos. Sólo Él puede llenarnos completamente, sólo Él puede hacernos dichosos (cf. 1 Petr 2, 21-25).

4. Para todo esto cf. SCHNACKENBURG, *Typen der Metanoiapredigt im NT,* «Münchener Theol. Z.» (1950) 1-13; BEHM y WÜRTHWEIN, *Metánoia,* en *Th. W. zum NT* IV, págs. 992-1001.

La predicación bíblica y la fenomenología de la psicología religiosa están de acuerdo en señalar este carácter personal de la conversión. La psicología religiosa la define: *«una relación personal con el Altísimo que principia o se reanuda después de una crisis»* [5].

La «simple conversión moral», el simple repudio del no-valor, para establecer el contacto con los verdaderos valores morales, queda muy lejos de esta relación de amor filial, propia de la conversión personal sinceramente religiosa y cristiana.

Para ésta, el pobre pecador puede estar en una deplorable situación moral: la mente obnubilada, la voluntad debilitada, los malos hábitos dominantes. Pero al menos no se engríe como el profesional de la moral independiente, que no busca a Dios, sino a sí mismo, ni quiere reconocer la divinidad de Dios, ni sus derechos de Padre y Señor. El que se convierte al impulso de la religión podrá seguir aún enfermo por las heridas que le causaron sus extravíos. Pero su retorno interior a Dios es ya un himno de alabanza a la soberanía de Dios y a su misericordia.

El árbol de la moralidad comienza ya a brotar en un terreno apropiado y se asocia a este himno. Por eso *«en el cielo habrá más alegría por la conversión de un pecador, que por noventa y nueve "justos" que no necesitan penitencia»* (Lc 15, 7), o que así se lo figuran, y que basándose en su corrección moral descuidan el buscar a Dios, buscándose a sí mismos [6].

3. *Relación entre conversión y reino de Dios*

El restablecimiento de la soberanía de Dios y del pacto de amor con Él y por Él establecido, aparece ya en la predicación de los profetas del AT *en estrecha y recíproca relación con la conversión* [7]. Igualmente en la predicación del Precursor y en la de Jesús: el motivo básico, el que ha de conducir forzosamente a la conversión, es el alegre anuncio de la llegada del reino: *«¡Tornaos, convertíos, porque ya llega el reino de Dios... porque el reino de Dios está ya aquí!»* (Mt 3, 2; 4, 17; Mc 1, 15). La verdadera conversión consiste en «buscar primero el reino de Dios» (Mt 6, 33), en «entrar en el reino de Dios», en «recibir el reino de Dios», con candorosa sencillez y humildad, como

5. M. T. L. Penido, *La conscience religieuse,* París 1935, pág. 123.
6. Cf. H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frommigkeit,* Leipzig 1938, pág. 42.
7. K. L. Schmidt, *Basileia,* en *Th. W. zum NT* I, 573-595.

el niño recibe un regalo de sus padres (Mt 18, 3; Mc 10, 15). El reino de Dios implica un combate contra el reino de este mundo. No puede entrar en él (o sea, considerarse convertido) quien acepta una paz vergonzosa con el espíritu del mundo (Mt 10, 35). El reino de Dios sufre violencia (Mt 11, 12; Lc 16, 16). Mas, aunque al exterior hay combate, trabajos y persecuciones, en el interior es esencialmente «reino de paz», reino de justicia, de gracia; es el reino de la gloria y del amor de Dios que empieza a manifestarse.

Para «entrar en el reino de Dios» no bastan propósitos imprecisos ni fórmulas vanas; se requiere la firme determinación de conformarse con la voluntad del Padre celestial (Mt 7, 21). En este reino no entrará cosa impura, ni quien cometa abominación y mentira (Apoc 21, 27; 22, 15). *«¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios?»* (1 Cor 6, 9s; Eph 5, 5; Gal 5, 19). Así como el reino de Dios está abierto a los que gimen bajo el pecado (1 Cor 6, 11), así excluye rigurosamente a los que con él se avienen, porque el pecado por su misma naturaleza es inconciliable con el reino, al que intenta destruir y retrasar su venida.

Puesto que a *la conversión corresponde el establecimiento del reino de Dios,* síguese de aquí que no puede pedir sinceramente, en el padrenuestro, que «venga a nosotros» este reino, aquel que no se ha convertido, o cuya primera conversión no ha penetrado hasta el centro de su alma. De ahí que la conversión, si es auténtica, tiene desde el principio necesariamente un carácter apostólico. Y la conversión será tanto más firme, cuanto mayor conciencia tenga el converso desde el principio de que ha de convertirse en miembro vivo y activo del reino de Dios, y se le invita a que constituya una de las piedras vivas «de la casa espiritual, del sacerdocio santo» (1 Petr 2, 5).

Toda conversión, toda plegaria y esfuerzo para el advenimiento del reino de Dios se sitúan en un clima de gracia entre el primer advenimiento redentor del reino, por la encarnación del Verbo, por la pasión y resurrección de Cristo, y el advenimiento segundo y definitivo, cuando se presente Dios con la majestad de la parusía y del juicio universal. *En aquellos dones y en esta promesa se funda la posibilidad de la conversión, su esperanza dichosa y al propio tiempo su urgencia.* Precisamente por estar vinculada a la venida del reino de Dios, *la conversión reviste el serio carácter escatológico de este mismo reino.* Es la hora de

la decisión, urgente e ineludible. La predicación profética de san Juan Bautista, tomada en su conjunto, presenta la primera venida del reino como juicio, ya de salvación, ya de condenación, según se acepte o se rechace el reino y el llamamiento a conversión. Cristo mismo, al exigir la conversión, no la coloca únicamente en el cuadro de su primera venida en gracia, sino también y con insistencia la orienta *hacia su futura aparición, en la hora que nadie conoce,* cuando vendrá para juzgar al mundo con justicia y dar a cada cual su merecido (cf. Mt 11, 20ss; 12, 41; 26, 24; Lc 13, 3ss; 19, 40ss; 23, 28ss; Ioh 15, 6; 17, 12). El que haya rehusado convertirse, rechazando la gracia del reino de Dios que se le ofrecía, será juzgado más severamente que Sodoma y Gomorra (Lc 10, 11ss). Nuestra «era de salvación» es en realidad «la última hora» (1 Ioh 2, 18), *la hora de la decisión y separación definitiva.* El tiempo que media entre el primero y segundo advenimiento de Cristo es el tiempo de la gracia y de la paciencia y espera de Dios, que quiere darle a cada uno todo el espacio *necesario para su conversión. Razón de más para que sean juzgados* con mayor rigor los que no lo hayan aprovechado (cf. Rom 2, 4ss; 2 Petr 2s). «*¿Cómo lograremos nosotros rehuir el juicio de Dios, si tenemos en poco tan gran salud, que principió al ser promulgada por la predicación del Señor?*» (Hebr 2, 3s).

El bautismo y la buena nueva que hemos abrazado «*nos acercan a la salvación*», mas por lo mismo, atendiendo a aquella última hora desconocida, precisa que «*sacudamos el sueño y desechemos las obras de las tinieblas*» (Rom 13, 11ss). A los poderes seductores de las tinieblas solamente puede hacerles frente con éxito quien en su propio corazón y en su medio es capaz de desenmascararlos y combatirlos con las «armas de la luz» (Rom 13, 12).

Este carácter escatológico de la *metanoia* — conversión, retorno —, don y exigencia del reino de Dios en su primera venida de gracia por el Espíritu Santo (cf. Act 5, 31), le confiere un íntimo dramatismo: al temor se une la esperanza, al sufrimiento el canto jubiloso, que presagia la venida triunfante de Dios a establecer definitivamente su reino. *La predicación evangélica de la conversión anuncia, pues, el júbilo de la victoria alcanzada por Cristo con su advenimiento,* el de la gracia, y canta la gloria de su muerte y resurrección triunfante; *mas nos pone también en el corazón el temor y temblor de su última venida, «en su reino y majestad»* (Mt 16, 28; 24, 30; 26, 64). Las exhortaciones a la conversión que se apoyan en el pensamiento de la muerte y del juicio particular van todas iluminadas por esta luz escatológica (cf. Act 3, 19ss; 17, 30ss; Apoc 2,5.16; 3, 3.19ss).

B. Häring, *En qué consiste la conversión,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 353-364.

A. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche,* «Scholastik» 2 (1930) 210-248.

—, *Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib, Dogmengeschichte der Frühscholastik,* parte 4.ª, Ratisbona ²1956, 48-99.

M. Schmaus, *Reich Gottes und Bußsakrament,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 1 (1950), cuaderno 1, 20-37.

B. Poschmann, *Die innere Struktur des Bußsakramentes,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 1 (1950) cuaderno 3, 12-30.

4. *La conversión, gracia singular*

Ni la ley exterior, ni la mera acción del hombre pueden explicar en su núcleo más hondo y en su íntima esencia el enigma de la conversión y del progreso en la vida cristiana. *Sólo por la operación de la gracia de Dios* adquiere la ley exterior su poderosa a la vez que dulce fuerza obligatoria, y las facultades humanas toda su grandeza.

Ya en las exhortaciones proféticas a la penitencia resuenan siempre los acentos de la esperanza, o sea la buena nueva de que Dios, el día que venga a ejercer su juicio sobre la tierra, salvará a su pueblo, al «resto amado» (cf. Hab 3; Os 14, 1-6). Dios, para salvar a su pueblo, para ganarlo a un amor siempre más íntimo y sincero, ora lo abruma de beneficios, ora lo amenaza con la condenación, ya le hace sus reproches y reclamos, ya le da sabios consejos. Todo esto debe conducirlo a la íntima y sincera comunión de amor. Pero a ese término no se llega sino pasando por la sincera conversión del corazón. Pues sólo los que se conviertan se salvarán (Zach 1, 3ss). La predicación profética señala claramente que *la conversión es acto de la libre determinación del hombre; mas con igual claridad indica que es obra de Dios.*

Es Dios quien principia «derramando su espíritu de gracia y de súplica sobre la casa de David» (Zach 12, 10-14). Este espíritu les hará reconocer con corazón contrito su propia miseria y les hará volver las miradas hacia aquel «a quien traspasaron» (Zach 12, 10). Todo depende de Dios, pero a todo ha de colaborar el hombre: de ahí la oración que dirige a Yahveh pidiéndole la conversión como retorno a la casa paterna: «Conviértenos a ti, ¡oh Yahveh!, y nos convertiremos» (Thren 5, 21; Ier 31, 18; Ps 79, 4.8.20). Anunciando los tiempos mesiánicos, los profetas presentan la futura conversión no sólo como una renovación de obras buenas, sino como la renovación interior, la del corazón, fuente de vida santa, fuente de amor. Alegraos: Dios mismo purificará los

manchados corazones «con un agua pura» (Zach 13, 1; cf. Ps 50, 9). Él derramará su espíritu y a los hombres que por corazón tienen un pedernal, les dará un corazón de carne, un corazón amante (Ez 11, 19: 36, 25-29; 39, 29; Is 4, 4s). La ley exterior sólo podrá inclinar los hombres a la conversión porque Dios inscribe su ley en el centro del corazón (Ier 31, 33ss). Tanto más inevitable e imperiosa será la exigencia de que el hombre renueve su corazón, obre conforme al amor que mueve su corazón renovado (Ez 18, 31).

La realización de estas promesas en la Iglesia de Cristo muestra aún más claramente que el imperativo de salvación, o deber personal de convertirse, le es repetidamente impuesto al individuo por la plenitud de la era de redención, por la nueva ley de la gracia, propia de nuestra era escatológica, y por la acción renovadora del Espíritu Santo.

a) La conversión y el auxilio de la gracia

No sólo de un modo general llama Dios a conversión por su evangelio y sus mandamientos: se dirige también a cada uno de nosotros en particular, y cada una de las conversiones es un don suyo estrictamente personal (cf. Act 3, 26; 5, 31; 11, 18; Ioh 6, 44; Apoc 2, 21). Es dogma fundamental del cristianismo que tanto el comienzo como el progreso en el camino de la conversión está precedido por el reclamo y el llamamiento de la gracia[8]. *Dios llama a cada uno por su nombre;* lo llama no sólo exteriormente por el evangelio, sino también *por una solicitación interior de la gracia.* Mas lo llama de modo que una auténtica conversión no se verifica sin la libre cooperación del hombre.

Es san Agustín quien ha expuesto con particular relieve la obra de Dios en la conversión. Sus *Confesiones,* más que la humilde declaración de sus culpas, son un singular panegírico a la acción de la gracia en su conversión, y a la disposición admirable de la providencia que conjugaba los acontecimientos exteriores con las luces y toques interiores de la gracia. «Mis bienes son tus leyes y tus dones; mis males, mis delitos y tus juicios»[9]. «Es el Señor el que despierta al muerto para que salga del sepulcro, es Él quien toca el corazón»[10]. «Dios clamando con una fuerte voz, esto es, por una fuerte gracia, te conduce a que lo confieses»[11].

De que la conversión sea obra a la que Dios llama por su gracia interior, *síguese una importante consecuencia* para la teología moral. Si la conversión no se ha de mirar sólo a partir

8. Cf. Dz 103ss; 176ss; 793ss.
9. San Agustín, *Confessiones* lib. x cap. 4, 4, PL 32, 781.
10. San Agustín, *Sermo* 295 PL 38, 1349-50.
11. San Agustín, *In Ioannem* tr. 49, PL 35, 1737.

de la ley puramente exterior (por mucho que ésta posea también en conjunto el carácter de una «gracia externa»), sino a partir de la intervención graciosa de la divina providencia, y sobre todo del impulso e iluminación interiores de la gracia, resulta superflua la famosa cuestión planteada por algunos teólogos modernos, a saber, cuánto tiempo puede diferirse la conversión sin cometer con esta dilación un nuevo pecado. Sin duda no hay ley que prescriba término a la conversión. Mas apelar a este argumento es olvidar que *la ley suprema del reino de Dios y la que regula la conversión, es la gracia;* ahora bien, «si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestro corazón» (Ps 94, 7s).

> El pedir treguas a la gracia, además de constituir un grave peligro para la salvación, es de por sí una falta de amor, es una ingratitud, un pecado.

Por lo que toca a la obligación de confesar, o de juzgar e imponer penitencia a estas infidelidades a la gracia — conforme a la ley general de la confesión —, no queremos afirmar aquí que haya obligación de confesarse de cada una de ellas. Precisamente porque lo que aquí importa sobre todo es la ley de vida de la gracia, no la simple ley penitencial. Mas es uno de los más claros y precisos indicios del estado moral del pecador la conducta que observa después de cada falta, cuando la gracia lo llama a volver sobre sí y a arrepentirse interiormente: el que le es fiel, se arrepiente luego o muy pronto; el que está acostumbrado a serle infiel, desatiende el llamamiento a la conversión y apenas si oye las aldabadas de la gracia.

El carácter gratuito de la conversación *nos hace ver también el gran peligro que hay en diferirla.* El hombre no es dueño de la gracia. Al rehusar ahora a colaborar con ella, ha de temer que Dios se retire y ya no vuelva a iluminarlo tan claramente ni a llamarlo de un modo tan alto y audible. *Hay momentos de la gracia* especialmente preciosos, que no se pueden rechazar sin graves consecuencias: una misión, el encuentro con una persona santa, los reveses temporales, las enfermedades, cosas todas que incitan a la reflexión. *Es la gracia la que pone a disposición del hombre la libertad interior necesaria para convertirse.* ¡Cuán evidente es entonces que el desestimar y despreciar la gracia, cuando se ofrece, pone en peligro esa libertad, a medida que crece la inclinación a resistir las amorosas solicitaciones de Dios!

b) La conversión y la justificación por la *gracia santificante*

La gracia de Dios es, pues, la que decide al hombre a emprender el camino de la conversión y la que lo sostiene en todo su recorrido. Mas la *conversión no es sólo voluntad de volver a Dios:* hay algo todavía mucho más íntimo y maravilloso que la constituye como una obra exclusiva de la gracia: *es la transformación interior, es el reingreso en la casa paterna, es la santificación del hombre.* Respecto a esta intervención especial de la gracia, o respecto a la voluntad y promesa divina de obrar esta transformación, presenta Dios una doble exigencia. La primera se contiene en el precepto de «reconciliarse»: «*Reconciliaos con Dios*» (2 Cor 5, 20). Dios nos conjura que aceptemos la reconciliación que nos ofrece. La justificación exige al adulto la libre cooperación con la gracia. De consiguiente, la solicitación de la gracia que excita a la conversión incluye el precepto de entrar por el camino del arrepentimiento, doloroso, sí, pero iluminado por la esperanza.

Más amplia es todavía la segunda exigencia de la justificación: «Sé efectivamente lo que eres», es decir, vive conforme a la nueva vida. Razón ésta por la cual la teología moral cristiana no puede prescindir de estudiar la acción maravillosa de la gracia.

1) *Renacimiento.* Lo que, según san Juan, corona la conversión, lo que constituye propiamente su esencia es el «*renacer de lo alto*». El retorno y la readmisión a la casa paterna, a la casa de Dios, no es un hecho exterior: Consiste en una transformación profunda e íntima del ser, llamada por Jesús nuevo nacimiento, nacimiento de Dios (Ioh 1, 11-13; 3, 35), de lo alto, «del Espíritu» (Ioh 3, 5). Así pues, convertirse es infinitamente más que «renunciar al pecado», *mucho más aún que «recibir el perdón de los pecados»*. Es el don de una nueva vida, un ser engendrado y nacido de la simiente divina (1 Ioh 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18). Además de perdonar los anteriores pecados, rompe Dios desde dentro las cadenas que esclavizan a ellos y al mundo: «El nacido de Dios no peca, y Dios lo guarda, y el maligno no lo toca» (1 Ioh 4, 18). «Todo engendrado por Dios, vence al mundo» (1 Ioh 5, 4). Al reengendrarlo por la gracia, da Dios al hombre el «corazón nuevo»; y él debe y puede dar testimonio de su renovación con un amor también nuevo para con Dios y para con los demás nacidos de Dios (Ioh 14, 12ss;

15, 2.8ss; 1 Ioh 5, 1s). Tan grande es la oposición que hay entre la recepción de la gracia de este segundo nacimiento y el pecado, sobre todo el mortal, que el evangelista san Juan parece no encontrar palabras lo suficiente expresivas para pintarla: «El que ha nacido de Dios no comete ningún pecado, porque la simiente de Dios permanece en Él, y *no puede pecar,* porque ha nacido de Dios» (1 Ioh 3, 9). El apóstol sabe muy bien que los hijos de Dios pueden pecar *de hecho* y perder así la gracia de su renacimiento. Mas el pecado grave le parece una cosa inaudita, inconcebible en un cristiano, porque no es tan sólo una oposición a la ley exterior, sino la destrucción del principio vital de la vida divina.

2) *Nueva criatura.* San Pablo expresa con igual energía la acción de la gracia de Dios en el convertido. De parte de Dios la conversión es un verdadero renacimiento, el convertido es una «*nueva criatura*»: *kainè ktísis* (2 Cor 5, 17), cuya aparición es sólo comparable con la del universo y de la luz [12]. La acción divina hace del convertido «una nueva criatura según el Espíritu», el Espíritu del Señor reduce a la nada al hombre carnal, al viejo Adán. «El que es de Cristo se ha hecho criatura nueva; lo viejo pasó, todo se ha hecho nuevo» (2 Cor 5, 17; cf. 2 Cor 3, 16ss; Eph 4, 22ss; Gal 6, 8).

3) *Nueva libertad.* El convertido por esta acción creadora de Dios recibe, con la condición de hijo, *la nueva libertad de los hijos de Dios* (Rom 8, 10-7; 2 Cor 3, 16ss; Eph 5, 8; Gal 4, 4s), y con ello una relación fundamentalmente distinta con la ley.

En adelante, la ley no tiene ya por qué coaccionarle exteriormente o amenazarle, como un esclavo. Ha dejado de estar bajo la acusación de una ley, a la que daba fuerza su estado pecador. Ahora está bajo la ley de la libertad y de la gracia, que desde su interior le enseña a descubrir en el precepto exterior la voz del Padre, el llamamiento del amor. *La condición filial es ahora su verdadera ley*

4) *Nueva justicia.* Cuando Dios acoge al convertido, *lo justifica por la gracia,* no por una declaración judicial en virtud de las obras que puedan alegarse de la ley exterior (Rom, Gal). La justificación por Dios no es como la que obran los hombres,

12. Cf San Agustín, *Conf* lib xi, c 9, PL 32, 813s *Enarr in Ps* 110 PL, 37, 1464· «La justificación de un pecador es obra más estupenda que la creación del cielo y de la tierra »

puramente externa. La inefable justificación por la gracia es algo que procede del interior. Por tanto, la actitud del justificado no es la de quien mide sus actos por la mera prescripción legal, ni mucho menos la de quien hace el quite a las obligaciones y se contenta con el mínimo. Su regla es la de la perfecta obediencia filial, su regla es el amor, su regla es «producir los frutos de la justicia».

5) *Nuevo amanecer.* La obra del Espíritu Santo hace pasar al convertido «*de las tinieblas a la luz*» (Eph 5, 8), con el correspondiente deber de desasirse de las «*obras vanas de las tinieblas*» (Eph 5, 11ss) y de producir los «*frutos de la luz*» (Eph 5, 9ss).

6) *Resurrección con Cristo.* La conversión a Cristo mediante el bautismo realiza en figura y en inefable realidad la *muerte y la resurrección en Cristo,* el tránsito de la muerte a una nueva vida, la repatriación al reino celestial de Cristo (Rom 6; Eph 2, 1ss; Col 2, 13; 2, 20; 3, 1ss; cf. Ioh 5, 24).

Con toda naturalidad deduce de aquí san Pablo que sobre el cristiano pesa el ineludible deber de desechar las obras de las tinieblas, las del viejo Adán, las del hombre carnal (Rom 6). Ya no puede el convertido conformarse con este mundo de tinieblas (Rom 12, 2). La maravillosa renovación pascual le da la consigna de «*retirar la vieja levadura*» (1 Cor 5, 7ss). «Estar en Cristo», ser la morada del Espíritu de Cristo en nosotros exige una vida nutrida por Cristo, una sumisión perfecta a la dirección del Espíritu Santo. «Quien dice que permanece en Él debe andar como Él anduvo» (1 Ioh 2, 6; cf. 1 Ioh 1, 6; 1 Cor 3, 3; Gal 5, 16.25; Col 2, 8; Rom 8, 1, especialmente Rom 6).

c) La ley de los convertidos bajo la ley de la gracia

> La acción de la gracia divina que obra en nuestro interior da el impulso y la *norma* para una vida auténticamente cristiana y cuyo lema será: «nueva vida en Cristo por el Espíritu Santo».

Esta existencia cristiana de convertido (la continua *conversio* o *conversatio* del voto monástico benedictino) nada tendrá de mecánico, ni nada comparable al desarrollo vegetativo. Es un imperativo dirigido a la libertad humana, aunque no a la vieja libertad humana, sino a la nueva de los hijos de Dios, la cual,

sin embargo, en nuestro tiempo terreno de prueba debe ser defendida y aumentada en continua responsabilidad y con el constante peligro de desmayo. Las repetidas exhortaciones que la Sagrada Escritura dirige al convertido, amonestándolo a realizar en sus actos y pensamientos lo que Dios sembró en su ser y lo que ya posee en principio, dan a entender claramente que el mundo, mientras subsistan los restos de la existencia carnal, guarda todavía un peligroso ascendiente sobre el hombre y que la obra de la conversión no terminará sino cuando todos sus movimientos estén perfectamente regidos por el Espíritu Santo.

Tales amonestaciones muestran al mismo tiempo que la ley, aun en su forma negativa de ley *prohibitiva,* conserva su importancia. (Para comprobarlo, basta consultar los catálogos de pecados en san Pablo y san Juan.) Mas la actitud de un convertido no es la de un esclavo que la soporta y aguanta a desgana. Preciso es que observe lo escrito en esos signos de peligro, en esas líneas de muerte. Sin duda que no abarcan todo el ámbito de la vida moral, pero su cumplimiento debe darse por supuesto. Lo que realmente guía a quien ha renacido por la gracia no es, sin embargo, la ley externa, expresada por escrito, sino la interna, la de la gracia, es decir, el espíritu de Cristo. Pero esto no significa, de ningún modo, que el hombre «espiritual» (pneumático) pueda obrar en desacuerdo con la ley positiva. Por el contrario; porque, sin dejar de contemplar las insondables riquezas de todo aquello que la gracia obra sin necesidad de ley externa, percibe la exigencia de la ley interna, escrita en su corazón. Es así como la ley externa llega a ser algo íntimo suyo. Su amor filial le hace descubrir ahora en la ley, que de Dios viene y a Dios conduce, una guía sabia y paternal, cuyo verdadero centro es la ley interior de la gracia. En este sentido no está bajo la antigua ley, pero tampoco ha sacudido la ley: él es *énnomos Khristû* (1 Cor 9, 21), su ley es la de Cristo. Su nueva existencia en Cristo le dicta su conducta desde dentro. La vida divina *(zoé)* es su norma personal: mide su obligación «según la medida de la gracia de Cristo que ha recibido» (cf. Eph 4, 7, 13).

El regenerado quebranta *su* ley si, escudándose en la ley positiva y prohibitiva, que no señala más que un mínimo, rechaza conscientemente la dirección interior del Espíritu, el cual dicta la ley sobrenatural de la gracia. Jamás se dará el caso de que la inspiración interior del Espíritu dicte cosa alguna en contra de las prohibiciones del decálogo o del Evangelio; pero sí es normal que esa ley interior contradiga

al hombre carnal que se excusa diciendo: la ley general prohibitiva no me obliga, tampoco me obliga el consentir a la moción interior, ni estoy obligado al crecimiento en la gracia, puesto que todo esto no lo encuentro preceptuado. Quien así se escuda tras el mínimo legal para rechazar el llamamiento de la gracia, abandona la «ley de la gracia».

La ley prohibitiva del Sinaí no corresponde exactamente a la ley que el cristiano lleva impresa en su corazón; ley que le dicta el nuevo ser que lo asimila a Cristo y que es propiamente la promulgada en el sermón de la montaña, ley del nuevo reino, del reino de Cristo, ley de amor sin reserva, de humildad, de amor a la cruz. Las prohibiciones del decálogo nos señalan los límites inferiores, cuyo cumplimiento es inexcusable.

El sermón de la montaña pone ante nuestras miradas las cimas a las que se ha de aspirar. Ese ideal no se percibe claramente, sobre todo en cuanto a sus precisas obligaciones, sino a medida que crece la vida espiritual. Pero a intentar la subida, a ponernos en camino de realizar plenamente la ley perfecta de Cristo, *nos obliga imperiosamente* la misma vida que llevamos en nosotros, el nuevo ser en Cristo. En cuanto al adelanto efectivo y al cumplimiento real de la ley perfecta, debe estar en proporción del desarrollo de la gracia interior y de la moción del Espíritu.

Es por lo mismo parte esencial de la ley de Cristo *el crecimiento continuo en la gracia,* la conversión continuada, la segunda conversión permanente. Y como no se trata de un crecimiento vegetativo, sino de la realización voluntaria y libre de la imagen de Dios, esta segunda conversión no puede realizarse sino reiniciando siempre la marcha con decisión y empleando simultáneamente todas las energías. Pero hay tiempos de bonanza y tiempos de borrasca. Los momentos de prueba son tiempos en que la gracia invita a mayor profundidad y a más elevadas ascensiones.

El proceso moral de maduración implícito en la segunda conversión es comparable a la escalada de un monte escarpado. El alpinista sube sin cesar, y aunque de vez en cuando resbale hacia atrás algunos pasos, la dificultad que tiene delante y el temor del peligro que yace a sus plantas le infunden nuevos bríos para ganar la cima.

El crecimiento interior de la vida moral se caracteriza por el paso evolutivo de considerar como esencial no ya la mera observancia de los preceptos prohibitivos, sino el

percibir distintamente a Dios que nos habla a través de la voz interior y de la situación externa, mediante una comprensión cada vez más clara del punto central: amar y honrar a Dios y empeñarse por su reino.

H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* París 1944. Cf. «Revue Thomiste» 46 (1946) 603-612; 47 (1947) 178-189; «Bulletin Thomiste» 7 (1946) 45-58.

P. Hitz, *Die Glaubensbekehrung der Christen,* «Anima» 12 (1957) 125-136.

«Lebendige Seelsorge» 7 (1956): *Bekehrung und Wandlung.*

«Lumière et Vie» n.º 47 (1960): *Conversion.*

R. Bruch, *Die Bekehrung als Grundvoraussetzung christlicher Existenz. Ihre Stellung im religiösen Leben und in der systematischen Theologie,* Graz 1959.

A. Senftle, *Menschenbildung in franziskanischer Geistigkiet. Die Bedeutung der franziskanischen Pönitentiallehre,* Friburgo 1959.

M. Seckler, *Instinkt und Glaubensville. Gesichtspunkte zur einer Theologie der Bekehrung nach Thomas von Aquin,* Maguncia 1961.

5. *Estructura sacramental de la conversión*

En la economía efectiva de la salvación, la conversión está en conexión esencial con los sacramentos, en especial con el bautismo, la penitencia y la eucaristía. Los sacramentos no son apéndices arbitrarios, o meramente extrínsecos del camino de la salvación, sino que son la manifestación y concretización divina de ese camino. Por eso puede decirse que la conversión auténticamente regeneradora tiene un carácter esencialmente sacramental, aun cuando se realice sin dependencia aparente de los sacramentos. Esta verdad la expresa la teología tradicional diciendo que no hay justificación posible para el pagano sin al menos el bautismo de deseo *(baptismus flaminis),* o el de la sangre, por el martirio, cuando no es posible el de agua. Es igualmente imposible la justificación del cristiano que ha caído en pecado mortal, sin el sacramento de la penitencia, o al menos sin el deseo implícito de recibirlo [13], o como lo expresa santo Tomás: Los actos de conversión propios de la virtud de la penitencia sólo reconducen a la gracia «en tanto que hacen referencia al poder de las llaves, confiado a la Iglesia, por lo que es evidente que la remisión de la culpa, siendo efecto de la penitencia en cuanto virtud, lo es más todavía de la penitencia en cuanto sacramento» [14]. Toda conversión salutífera «está, pues,

13. Dz 897s.
14. ST III, q. 86 a. 6.

en dependencia de la pasión de Cristo, ya por la fe, ya por su ordenación al poder de las llaves de la Iglesia. Y así en ambas maneras, tanto mediante la virtud como mediante el sacramento de la penitencia, obra la remisión de la culpa en virtud de la pasión de Cristo»[15].

Por tanto, la conversión salutífera, con o sin la recepción efectiva de alguno de los sacramentos a los que se ordena, tiene verdadera eficacia por hundir sus raíces en la fuente de los sacramentos, o sea en la muerte y resurrección de Cristo, señor y origen de todos los sacramentos. Del mismo modo la recepción fructuosa de estos sacramentos de reconciliación, sobre todo del de la penitencia y bautismo[16], supone el espíritu de *metanoia,* de conversión, del consciente retorno a Dios con toda el alma, *pues lo propio de estos sacramentos es provocar, expresar, perfeccionar y santificar, mediante la virtualidad divina que encierran, nuestros esfuerzos de retorno a Dios.*

La estructura de los sacramentos de reconciliación nos señala los rasgos esenciales de la *conversión. En efecto:*

a) La conversión es un encuentro personal con Cristo, mediante la fe y la confianza. Tiene por finalidad la asimilación con Cristo.

b) El retorno a los sacramentos de la Iglesia y la conversión por medio de ellos establecen una relación íntima con el reino de Dios y con su forma visible, que es la Iglesia.

c) El retorno del pecador mediante los sacramentos (actos litúrgicos) le hacen contraer una obligación sagrada con respecto al culto divino.

a) La conversión, encuentro sacramental con Dios

La estructura de los sacramentos de reconciliación señala a la conversión su sentido propio y su finalidad: el encuentro personal con Cristo. La conversión es, por esencia, cristocéntrica.

1) *Encuentro con Cristo por medio de los sacramentos de la fe*

Los sacramentos son los grandes *signos de fe:* como tales, son una divina exhortación a unirnos a Cristo por la fe. De su celebración efectiva —sobre todo cuando está animada de una fe viva en la Iglesia— surge una poderosa corriente de conversión.

15. Ibid. ad 3.
16. Cf. Dz 894.

«Cuando leemos la historia de la conversión de pueblos en tiempos antiguos y modernos, advertimos que la chispa religiosa que las ha provocado ha sido la celebración de los sagrados misterios»[17].

El sabio directorio del episcopado francés para la «Pastoral de los sacramentos»[18] se propone, como explica en el prólogo monseñor Guerry, «impulsar un gran movimiento de evangelización sacramental», o sea «por los sacramentos y en dependencia de los mismos». Entre la evangelización y el recurso a los sacramentos no puede haber ninguna oposición»[19]. La digna celebración de los santos sacramentos, de los santos misterios de la fe por un sacerdocio santo y por un pueblo profundamente creyente, tiene una importancia fundamental en la conversión de los creyentes, y aun de los incrédulos. Tampoco hay que desatender la inteligibilidad del lenguaje (cf. 1 Cor 14, 1-24); pues la palabra y el signo han de proclamar el misterio de la fe, ser expresión de la fe de la comunidad celebrante y de este modo avivar y ahondar la fe.

La obra de la conversión debe, pues, examinarse a la luz de los sacramentos, y al mismo tiempo debe encaminarse a ellos; pues los sacramentos son los «signos de la fe», y por ellos se obra y sensibiliza el encuentro de los fieles con Jesucristo.

La primera condición para que la conversión resulte un encuentro personal con Cristo, es la fe y confianza del pecador en que Dios, que lo llama por su nombre, tiene la voluntad de sacarlo del abismo de perdición en que yace. *La voz que nos invita al sacramento, nos da la seguridad de que si Cristo murió y resucitó fue también para nosotros.*

Así, la fe que despierta la confianza es el primer paso en el camino de la conversión (cf. Hebr 6, 1; 11, 6ss; Act 20, 21; 26, 18)[20]. Por la fe ilumina Cristo al pecador y le muestra la gravedad de su estado; es Él quien le indica el camino de la esperanza, que no es otro que el mismo Cristo, camino que los santos sacramentos abren a todos.

Mas para la perfecta y auténtica conversión no basta la fe sin la caridad, aunque sea una fe absoluta en la salvación por Cristo. Semejante fe no sería más que la «fiducia» protestante. Por medio del sacramento quiere Cristo apoderarse del hombre total, con su inteligencia, su corazón y su voluntad, del mismo modo que la fe pide, por naturaleza, prolongarse en la esperanza y la caridad.

17. Romano Guardini, en Wagner-Zähringer, *Eucharistiefeier am Sonntag,* Primer congreso litúrgico, Tréveris 1951, pág. 64.
18. Éd. Bonne Presse, pág. 18.
19. L. c.
20. E. Stakemeier, *Der Glaube des Sünders,* «Theol. u. Glaube» 27 (1935) 416-438. El mismo, *Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade,* «Römische Quartalschr.» 42 (1934) 147-172. El mismo: *Glaube und Rechtfertigung,* Friburgo de Brisgovia 1937.

Con admirable claridad describió san AGUSTÍN los diversos grados y etapas de la conversión bajo la acción de la gracia: la inteligencia abraza la fe, el corazón rectifica sus afectos, la voluntad se fortifica para el combate[21].

El encuentro auténtico con Cristo en los sacramentos exige la *fe*, la *esperanza*, la *sumisión* y al menos la *disposición a recibir la divina caridad* que Cristo mismo infunde en el sacramento de la reconciliación o en relación con él *(votum sacramenti)*.

Mediante los sacramentos, «signos de la fe», la acción redentora de Cristo y nuestro encuentro con Él se convierten en una *experiencia de la fe* de carácter personalísimo, a condición de que no rehusemos nuestra colaboración. La estrecha unión que reina entre la conversión y los sacramentos reconciliadores nos da una prueba divina e inequívoca de que Cristo mismo excita, santifica y perfecciona los pobres esfuerzos que realizamos para llegar a la conversión perfecta. «*Pero éste... vive siempre para interceder por... los que por Él se acercan a Dios*» (Hebr 7, 24s; cf. 1 Ioh 2, 1s).

El arrepentimiento mira al «perdón de los pecados» (cf. Lc 3, 3; 24, 47; Act 3, 19), o sea que ésta es su finalidad y *ésta su esperanza*, perdón que nos otorga Cristo en el sacramento (o en vista de él) por los méritos de su pasión y resurrección. Podemos, pues, afirmar que el arrepentimiento y la conversión nos encaminan hacia los sacramentos, los signos sensibles de nuestra fe, donde nos espera Cristo. La voz que nos invita a los sacramentos *sustituye el sentimiento agobiador de nuestra impotencia por el de la humilde confianza en la misericordia omnipotente de Dios, que reside en Cristo.*

La conversión se relaciona particularmente con los sacramentos de bautismo, de penitencia y de eucaristía, en los que el encuentro con Cristo es particularmente característico.

2) *Asimilación a Cristo por el bautismo*

El sacramento fundamental del retorno a Dios es el *bautismo* (cf. Act 2, 38). Ya en la predicación de san Juan Bautista aparece la conversión formando un todo con el bautismo, imagen expresiva del futuro bautismo en el Espíritu, sello particular de la conversión (Mc 1, 4; Lc 3, 3.16; Act 13, 24; 19, 4ss).

21. Cf. J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, París 1950.

Según la acertada expresión del apologista san Justino[22], el bautismo es «el baño de la conversión *(lutròn tês metanoías)*, que puede purificar sólo a los que se convierten» (a los que retornan: *metanoésantes)*.

Cristo llama bautismo a su muerte expiativa. «Con mi bautismo tengo que ser bautizado, y ¡què angustia la mía hasta que no lo vea cumplido!» (Lc 12, 50). La muerte de Cristo obró la gran transformación. De su muerte redentora fluye la fuerza salvífica y santificante del bautismo. Su muerte fue el sello que puso Cristo a su amor al Padre y a sus hermanos ansiosos de redención (cf. Lc 12, 49). En cuanto a nosotros, el bautismo nos imprime la nueva ley, adaptada a nuestro nuevo ser, ley que hemos de guardar animados por el amor a Dios y al prójimo. Si, por el bautismo, la muerte salvífica de Cristo se nos torna actual seguridad que funda nuestra esperanza: «¡también morí por ti!», también nos carga con un apremiante deber: «¡como hice con vosotros, haced con los demás!»

El perdón de los pecados y el retorno del pecador al amor de Dios se verifica por el bautismo «en el nombre de Jesús», esto es, por su llamamiento, por su presencia eficiente, por su omnipotencia, por nuestra unión con Él[23]. Está claro, pues, que la conversión tiene el carácter de un encuentro con Cristo. Encuéntranse Cristo y el pecador: éste con su miseria, su confianza y abandono, y Cristo con la omnipotencia de su pasión y resurrección y con la promesa de la redención definitiva el día magno de la parusía.

Es el propio Cristo quien, en el sacramento del bautismo, espera al pecador que retorna para comunicarle los frutos de la redención. Es Él quien da fuerza y aplomo a los pasos que lo conducen hacia Dios. Bautismo y conversión significan «retorno a Cristo» y «acogida por Cristo». Prepararse a la conversión significa quitar los obstáculos que pudieran oponerse a la acogida de Cristo.

Según la efectiva significación del bautismo, la meta de la conversión es *la asimilación a Cristo*, a su pasión y resurrección, asimilación que es germen y prenda de la unión definitiva con Él en el reino de la gloria (cf. Rom 6; Col 3, 1ss; 1 Petr 2, 21-25).

El bautismo, sacramento fundamental de la conversión, no

22. *Diálogo con Trifón* 14, 1.
23. Cf. BIETENHARD, *Ónoma*, en *Theologisches Wörterbuch zum NT*, v, pág. 242ss.

puede recibirse sino una sola vez, puesto que *significa que Cristo toma posesión irrevocable del convertido.* Y esta particularidad exige de la parte del convertido una acción permanente de ahondamiento y maduramiento de conversión: *la metanoia.* Esta exigencia vale aún para el que fue bautizado al nacer. La circunstancia de que el párvulo haya recibido la forma de vida de Cristo sin que le pidieran su consentimiento pone en evidencia que todo fue por gracia. Con el «misterio de la fe» se encuentra el hombre inmerecidamente galardonado, pero también solicitado en todo su ser. Quien recibe el bautismo en edad adulta, al pronunciar conscientemente el «sí» agradecido de la aceptación de la fe, no hace más que pronunciar la primera palabra de un agradecimiento que se ha de prolongar mientras le dure la vida; a su vez, quien es bautizado cuando niño sin uso de razón adquiere con la vida cristiana que se le comunica, un compromiso que dura toda la existencia: «realiza por el amor recíproco lo que en el fondo de tu ser ha puesto el amor solícito de Dios». La educación y la predicación deberán empeñarse por despertar en él la fe salvadora, que es la aceptación agradecida de la gracia, la agradecida respuesta al llamamiento del Señor. Para el reincidente, el recuerdo de su bautismo constituye una exhortación permanente a volver a su primera conversión, por el camino de la penitencia.

3) *El arrepentimiento y el encuentro con Cristo en el sacramento de penitencia*

El segundo sacramento de reconciliación es el de la penitencia, que pone al pecador una y otra vez ante la misericordia de Cristo, cuando después de su primera conversión ha vuelto las espaldas a su padre y a su salvador. El sacramento de penitencia es la *«segunda tabla de salvación después del naufragio del pecado»* [24], medio de salvación que normalmente no debería necesitar el cristiano después de la plenitud de gracia que se le ha conferido en el bautismo [25]. La donación a Cristo realizada en el bautismo, la unión que con Él se ha establecido en la eucaristía (a la que por su esencia ordena el bautismo) son algo sencillamente irrevocable (1 Ioh 3, 9; 5, 18). El naufragio padecido después de la gracia del bautismo y de las luces que conceden los siguientes sacramentos (de confirmación y eucaristía)

24. ST III, q. 84 a. 6.
25. Dz 894.

es de por sí irreparable. Sólo un gran milagro de Dios en el orden moral lo repara (cf. 2 Petr 2, 20ss; Hebr 6, 4s). La instauración del segundo sacramento de la misericordia, al que Dios convida a todos los pecadores, es muestra singular e inequívoca de la *fidelidad de Cristo* (cf. 1 Ioh 1, 9), quien, fiel a su obra de gracia, interrumpida por la defección del hombre, vuelve a poner a éste en el camino de la fidelidad [26].

La consoladora posibilidad de la reconciliación del pecador fue ardorosamente defendida por los padres de la Iglesia contra los rigoristas [27].

En las controversias sobre la penitencia mostróse siempre la Iglesia llena de compasión maternal para con el pecador. Con razón, pues, lo que estaba en juego era nada menos que la *incomprensible fidelidad de Cristo y la infinita misericordia de Dios.* Mas la Iglesia primitiva, que con tanto empeño defendió la administración saludable de este sacramento, tuvo buen cuidado de inculcar por su práctica pastoral la diferencia esencial que separa al bautismo, sacramento de la primera conversión, de la penitencia, sacramento de la segunda conversión, que es un *«bautismo laborioso»* [28].

El bautismo es un don único de conversión. El bautizado que peca, falta contra el singular amor de Cristo y de su Iglesia. Pero, sometiéndose al tribunal de la Iglesia, obtendrá misericordia. Por vía de «amargas lágrimas y ardiente arrepentimiento», aceptando humildemente la benigna penitencia que le impone la Iglesia en nombre de Cristo, se dará cuenta de cuán grande y precioso es el don de una nueva reconciliación con Dios. Y aunque no recobre su primera inocencia de recién bautizado, el tribunal de Dios se torna para él en verdadero hogar de Dios al que retorna. ¡Qué gozo debe inundar su corazón! Pero no debe olvidar que las amarguras de la contrición, de la humilde acusación, de la penitencia sacramental, reciben su eficacia de la pasión de Cristo [29]. Todo ello ¿no reclama un profundo agradecimiento y una redoblada fidelidad?

La conversión obrada por el bautismo o por la penitencia requiere siempre el *arrepentimiento;* mas cuando se obra por la penitencia requiere también *confesión* y *satisfacción,* por lo menos la voluntad de

26. Cf. ST III, q. 84 a 10.
27. *Pastor* de Hermas y San Ambrosio, *De Paenitentia,* PL 16, 485-546 y una obra atribuida un tiempo a san Ambrosio, PL 17, 1059-1094.
28. Dz 895 con las fuentes patrísticas allí indicadas.
29. Dz 895, 905ss.

prestarla[30]. La contrición, la confesión y la satisfacción entran en el sacramento de penitencia en calidad de cuasimateria[31] y pertenecen, por tanto, a la estructura del signo sacramental[32]. Dichos actos adquieren, pues, un valor sacramental excepcional y muestran cuán íntima es la unión que se realiza entre el hombre y Cristo en este sacramento: Cristo, con su divino Espíritu, sale al encuentro del pecador para trabar una unión más y más íntima con él, obrando en su interior.

La grandeza del encuentro con Cristo realizado en la conversión de la penitencia debe apreciarse proyectada sobre el fondo dorado de la transformación cristológica obrada por el bautismo. La vida en la gracia, sin la cual el sello bautismal es una acusación contra el bautizado, es recobrada gracias a la penitencia, según sea la disposición espiritual. Por otra parte, dice santo Tomás que «es necesario que aquellos que pecaron después del bautismo se asemejen a Cristo paciente abrazándose voluntariamente a las penalidades y sufrimientos de la satisfacción»[33].

Por su forma exterior el sacramento de penitencia es un juicio, y *esta circunstancia lo ilumina con las claridades de la segunda venida de Cristo para el juicio definitivo.* El pecador impenitente puede temer el segundo advenimiento de Cristo, pero el pecador reconciliado debe compartir con la santa madre Iglesia el anhelo por esta segunda venida, que obrará la salvación definitiva.

«En la penumbra del confesonario despunta ya un rayo de aquella gloria con que Cristo vendrá a juzgar a vivos y muertos. La cruz y la penitencia someten a juicio el pecado. Ambas son una anticipación del juicio venidero y se vinculan así con la gloriosa manifestación del reino de Dios en que el pecado y las potestades infernales quedarán definitivamente vencidos»[34].

Esto nos muestra la *seriedad* y la santa *seguridad de la victoria definitiva* con que el cristiano debe ir al encuentro de Cristo en el sacramento de la penitencia.

Los demás sacramentos, llamados *«sacramentos de vivos»*, no son propiamente y de suyo sacramentos de reconciliación. Por el contrario, la suponen ya realizada: aumentan la gracia

30. Dz 896, 914.
31. Dz 896.
32. Esto es, según la bella explicación de santo Tomás: «En el sacramento de penitencia cuentan como materia los actos humanos que proceden de una inspiración interna. Por tanto, esta materia no es el ministro el que la emplea, como sucede en los demás sacramentos, que tienen materia corporal, sino Dios mismo que obra interiormente.» ST III, q. 84 a. 1 ad 2.
33. ST III, q. 49 a. 3 ad 2.
34. V. SCHURR, *Das Sakrament der Busse in heutiger Sicht,* «Paulus» 22 (1950) 104.

existente y perfeccionan la amistad con Dios. Pero precisamente porque cada uno de ellos a su modo se endereza a perfeccionar la primera conversión, enseñan comúnmente los teólogos que en algunos casos, *accidentalmente (per accidens), estos sacramentos completan la primera conversión aún no llegada a su término* Mas hay una condición: que el pecador se haya liberado de los pecados cometidos al menos por medio de la contrición imperfecta o *atrición,* y reciba el sacramento con la conciencia limpia.

> Esto se realiza particularmente en la eucaristía, la gran prueba de amor, a la que se ordenan intrínsecamente los sacramentos de la reconciliación, el gran sacramento de la unión con Cristo. Ella sitúa en la gracia «incluso al que está en pecado mortal, con tal, sin embargo, que la conciencia no lo advierta, y que no tenga apego al pecado»[35].

«Incluso si su arrepentimiento no había llegado hasta la caridad, al recibir la eucaristía con devoción y reverencia recibe la caridad que perfecciona la contrición y obtiene el perdón»[36].

Quien tiene sincera contrición de sus pecados, aunque sea imperfecta, está realmente en el camino que conduce a Cristo, y la recepción de un sacramento de vivos, si se hace de buena fe, revela la voluntad de llegarse a Cristo. Por lo mismo hay que aplicarle la palabra de Cristo en su primer anuncio del sacramento de la eucaristía: *«Al que viene a mí no lo rechazaré»* (Ioh 6, 38).

Esta doctrina, consoladora sobre todo para las almas inquietas, vale no sólo respecto de la eucaristía, sino también respecto de los *demás sacramentos*[37], y especialmente para la *extremaunción*[38]. Mas hay que notar una importante diferencia práctica en lo que respecta a la recepción de la eucaristía y de los demás sacramentos de vivos: a saber, que para la recepción de éstos basta, de por sí, esforzarse por tener una contrición perfecta, con la voluntad de confesar en tiempo oportuno los pecados graves. Tal es el precepto divino y el eclesiástico. En

35. ST III, q. 70 a. 3.
36. L. c.
37. SANTO TOMÁS, *Comment. in Joan,* c. XI lectio 6 n, 6; ST III, q. 72 a. 7; III, q. 80 a. 4 ad 5.
38. ST *Suppl.* q. 30 a. 1; 3 *Sent.* dist. XXII q. 1 a. 2 sol. 1.

cambio, *para la digna recepción de la sagrada eucaristía se requiere la previa confesión de todos los pecados graves de que se tiene conciencia,* a menos que un motivo grave urja la recepción de dicho sacramento y no haya posibilidad de confesarse antes [39].

El que sin culpa grave (v. gr., por olvido) dejó de acusar en la última confesión sacramental un pecado mortal, puede recibir sin nueva confesión no sólo la eucaristía, sino también los demás sacramentos de vivos; basta tener la voluntad sincera de acusarlo en la próxima confesión, al menos en la próxima confesión pascual.

b) La conversión a la luz del carácter eclesiasticosocial de los sacramentos

El carácter eclesiasticosocial de los santos sacramentos pone en mayor relieve todavía la relación esencial entre la conversión y el reino de Dios [40].

El reino de Dios está siempre ante nuestros ojos en la Iglesia, viviente permanencia de Cristo. En este reino de Dios, a un mismo tiempo visible e invisible, encontramos como elementos constitutivos fundamentales no sólo una doctrina y un gobierno, sino también unos sacramentos. Los sacramentos nos remiten constantemente a la *irrupción del reino de Dios* sobre el mundo, por la encarnación, la pasión y la resurrección de Cristo y por el envío del Espíritu Santo, pues de allí traen su eficacia; al mismo tiempo vuelven nuestra atención a la *futura manifestación* del glorioso reino de Dios al fin de los tiempos. Por su eficacia *(ex opere operato),* «por la virtud divina» de Cristo allí

39. Hasta ahora los teólogos no se han puesto de acuerdo sobre si el precepto que obliga a someter al poder de las llaves todos los pecados graves antes de recibir la sagrada comunión, es de carácter divino o sólo eclesiástico (cf. *Dict. Théol. Cath.* XII 1050). La cuestión tiene su importancia para el aquilatamiento de los motivos que pueden excusar de la observación de dicho precepto positivo. Un ejemplo nos lo aclarará: La comunión anual por el tiempo pascual no obliga más que por un precepto eclesiástico; pero indudablemente el precepto eclesiástico no hace más que precisar un precepto *divino.* Pero ahora, aunque el precepto que obliga a la confesión sacramental de todos los pecados graves antes de acercarse al banquete eucarístico sea un precepto muy sagrado y muy bien fundado, si no pasa de ser eclesiástico, en caso de conflicto cede ante el precepto de la comunión pascual. Según esto, en las regiones escasas de sacerdotes, los diáconos misioneros o los catequistas autorizados podrían administrar la sagrada comunión en tiempo pascual a los fieles no excomulgados, aunque hubieran cometido pecados graves, suponiendo evidentemente que no han tenido ocasión de confesar y que se han excitado a la perfecta contrición.

40. El carácter eclesial y salvífico-social de los sacramentos, y por lo mismo de toda la vida cristiana, es puesto expresamente de relieve por el concilio Vaticano II, por ejemplo: *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* n.° 11; *Constitución sobre la sagrada liturgia,* n.° 1, 2, 10, 14, 26, 27, 47, 57 y 109.

presente con su gracia, y la del Espíritu Santo, que renueva el interior del alma, revelan los aspectos visibles esenciales del reino de Dios que se establece en el mundo para transformar las almas en lo profundo.

Relación con el reino de Dios quiere decir relación con la Iglesia, y viceversa. Verdad es que la Iglesia no se ha de identificar simplemente y sin otra explicación con el reino de Dios. La Iglesia es el ministro y cuasi-sacramento del reino y soberanía de Dios. Por la Iglesia y dentro de ella se nos presenta visible, audible y eficaz el imperio salvador de Dios.

«Los sacramentos significan y realizan la incorporación a la Iglesia. *Son signos de la Iglesia* y como tales confieren la gracia a quienes pertenecen a la comunidad o quieren pertenecer a ella» [41].

Dada la íntima vinculación entre la conversión y los sacramentos, la eficacia de éstos nos muestra que la conversión es un don y un efecto de la plenitud de la gracia y del espíritu apostólico de la Iglesia, que significa la incorporación gratuita al cuerpo de esta Iglesia, y funda un deber de gratitud para con ella, y, en fin, que por su misma esencia la conversión establece un lazo de solidaridad con la Iglesia y una obligación de desvelarse por su progreso. Por la conversión sacramental se realiza la incorporación a Cristo, por ella viene el hombre a formar un solo cuerpo místico con los demás miembros de Cristo y de la Iglesia.

Por consiguiente, puede formularse esta ley vital de la conversión:

> Cuanto más sincera, firme y profunda sea la conversión, más serio será, pues, el esfuerzo por llegar a ser un miembro activo del reino de Dios y, por tanto, de la Iglesia [42].
>
> El que no quiere vivir, sentir, combatir y sufrir con la Iglesia y por la Iglesia, no se ha convertido aún, no ha entrado todavía en el reino de Dios.

Este imperativo del reino de Dios deriva de todos los sacramentos, pero especialmente de los que reconcilian.

41. *Directoire épiscopal,* n. 4, cf. 11, éd. Bonne Presse, pág. 41s y 45.

42. Para la aplicación de esta verdad en el confesonario véase *mi* artículo: *Umweltseelsorge im Bußsakrament,* en «Lebendige Seelsorge» 6 (1955) 135-245.

Por el *bautismo* entra el hombre a ser miembro del cuerpo místico de Cristo y, por lo mismo, «persona en la Iglesia de Cristo con los derechos y deberes correspondientes» [43]. Esto exige del convertido sentimientos filiales para con la Iglesia, espíritu de familia y de cuerpo, y participación gozosa en las fiestas de la familia, o sea en el culto. La *confirmación,* que conduce al estado adulto al regenerado por el bautismo, pide esencialmente al convertido mayor desvelo y más consciente responsabilidad por la Iglesia y reino de Dios [44].

Como ya hemos observado, todos los sacramentos, y sobre todo los dos de la reconciliación, se ordenan a la *sagrada eucaristía.* Ésta es el signo más eficaz de unidad y de amor en Cristo y en la Iglesia. Es claro, por tanto, que la conversión se ordena esencialmente a establecer lazos estrechísimos de amor con la Iglesia y todos sus miembros. Eucaristía significa unidad, merced a un amor que se inmola. La conversión encamina a la eucaristía: encamina, pues, esencialmente al sacrificio: el espíritu de inmolación tiene que ir creciendo siempre, hasta establecer la disposición permanente de entregarse por la Iglesia.

Las investigaciones historicodogmáticas de los últimos decenios han puesto en particular evidencia el carácter social y unitario del *sacramento de la penitencia* [45].

Este aspecto resalta especialmente en los escolásticos de la edad media, quienes consideran la *unidad de la Iglesia* como el efecto propio y primordial *(res sacramenti)* de la penitencia y de la eucaristía [46].

Al excluir de la sagrada comunión al que ha cometido pecado mortal, hasta que se haya arrepentido y sometido al sacramento de la penitencia, la Iglesia da a entender que pecar es por su naturaleza excluirse a sí mismo de la comunidad de amor con Cristo y con sus hermanos los fieles.

«A algunos los excluimos de la comunión del altar para que siguiendo el camino de la penitencia, con la reconciliación en-

43. Cf. CIC, can. 87.
44. «La Maison Dieu» 32 (1952): *Le baptême entrée dans le peuple de Dieu.* J. B. Umberg, *Zum Kampfe geweiht. Vom Sinn der Firmung,* Innsbruck ²1947.
45. Cf. P. Galtier, *De Paenitentia,* Roma ²1950. Id. *L'Église et la rémission des péchés,* 1932. B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung. Handbuch der Dogmengeschichte,* vol. IV, fasc. 3, con la bibliografía allí indicada.
46. Cf. A. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche,* «Scholastik» 2 (1930), pág. 210-248; cf. *L'Église et le pécheur,* «Cahiers de la vie spirituelle», París ²1948, página 19.

cuentren a quien desecharon por el pecado» [47]. «Quien comete pecado mortal, según el juicio de Dios, queda excluido de la comunidad, es un excomulgado» [48].

El verse excluido de la sagrada comunión debe ser para el cristiano que sabe que ésta es el centro de la fe y de la vida auténticamente cristiana, un «golpe de la gracia que lo llama a conversión y penitencia» [49].

Y una exhortación a retornar de nuevo, pero ya con más sinceros sentimientos de amor social para con la Iglesia y sus miembros.

Bueno será advertir de paso que la predicación de la conversión y penitencia no debería olvidar tan fácilmente sus relaciones con la eucaristía. Una predicación superficial y unilateral tiende, además, a presentar la eucaristía sólo como objeto de una obligación o como simple medio de obtener la gracia.

La perturbación producida por el pecado en la Iglesia, o comunidad de los fieles, y la consiguiente restauración que implica toda conversión se expresan claramente en los ritos penitenciales eclesiásticos, en especial los del sacramento de la confesión. El pecador arrepentido se confiesa no sólo a Dios, origen y meta de la comunidad, sino también a la Iglesia militante y triunfante, y en especial al representante visible de Dios y de la Iglesia: la razón es que el pecado quebranta la amistad no sólo con Dios, sino también con la Iglesia; por tanto, la conversión ha de rehacer ambas amistades. *La conversión* —así lo expresa el rito— no es únicamente fruto de los propios esfuerzos, sino *gracia y don de la comunidad santa del reino de Dios.* Indudablemente que los propios esfuerzos por incorporarse de nuevo a ella deben corresponder a dicha gracia.

La *satisfacción* sacramental, particularmente visible en la primitiva práctica de la penitencia pública, pone en evidencia el derecho de la comunidad a que se repare el escándalo y el desorden que el pecado ha causado. Mas en esta dolorosa expiación se pone también de manifiesto el admirable valor de gracia inherente al imperativo de la conversión, pues los castigos merecidos, impuestos por la comunidad cristiana, mediante la cual se consigue el perdón, se transforman en ofrenda santa que se une a los sufrimientos redentores de Cristo, y además entran a formar parte del tesoro de satisfacción que hace posible al cuerpo místico la reconciliación de otros pecadores. El pecador convertido entra luego a ser miembro vivo y piedra elegida para el edificio del reino de Dios.

En el *Pontificale Romanum* [50] puede leerse aún hoy día el rito solemne de la penitencia: allí aparece con toda claridad el ca-

47. San Agustín, *Epist.* 153, PL 33, 655.
48. Maestro Martín, citado por Landgraf, l. c., pág. 235.
49. Cf. E. Berbuir, *Theologie des Bußsakramentes,* «Wissenschaft und Weisheit» 1952, págs. 81-97.
50. Pars III, *De expulsione publice paenitentium in feria,* IV *Cinerum: Reconciliatio paenitentium in feria,* V *Coenae Domini.*

rácter social de la conversión y cómo su punto culminante es el festín eucarístico, el festín de la caridad y de la unión. Después de haber puesto ante los ojos de los pecadores el carácter antisocial de su pecado por medio de la expulsión pública, la Iglesia los dirigía amorosamente por el camino de la penitencia, y por último, en la ceremonia de la reconciliación, oraba así: «Recíbelos, Señor, otra vez en el seno de tu Iglesia. Purifíquelos tu Hijo de todos los crímenes y concédales la gracia de participar en el *sagrado banquete*. Concédenos, Señor, que vuelvan *a tu Iglesia* sin ningún daño, para que tu Iglesia no quede mutilada de una parte de sus miembros, y que tu grey no sufra menoscabo. Devuelve a su lugar en la unidad del cuerpo de la Iglesia estos miembros que han sido salvados. Que revestidos de la túnica nupcial puedan volver al regio festín del que habían sido expulsados» (cf. 1 Cor 5, 4s; 5, 11). Este rito insiste grandemente en que la conversión tiene por finalidad la eucaristía, el banquete sagrado de la comunidad y de la unión. La conversión es retorno a Cristo, mas también retorno a la comunidad santa, a la Iglesia, esposa suya; estos dos aspectos no pueden separarse. Por eso toda conversión que se realice fuera de la Iglesia visible y católica es gracia que procede de Cristo y que endereza a esta Iglesia, y el pecador que vuelve a la casa paterna atestiguará la autenticidad de su conversión con su espontánea aspiración a unirse con la comunidad. Esta frase de la liturgia: *«ubi caritas et amor, Deus ibi est»*, puede invertirse. Allí donde alguien vuelve a Cristo, comienza a reinar la santa y amorosa comunidad.

Si la predicación muestra la unión indisoluble que media entre el reino de Dios y la conversión por los sacramentos, comprenderá fácilmente el cristiano que al sacramento de la penitencia no se acerca uno simplemente para satisfacer al «precepto de confesarse».

En efecto, tras el sacramento de la penitencia está Dios llamando para ofrecer la gracia de su reino; allí claman los santos derechos del amor comunitario de la Iglesia; de allí parte el camino de retorno a Cristo y que pasa necesariamente por el amor al cuerpo social de la Iglesia, esposa suya; su recepción implica un «sí» profundo y resuelto ante la obligación de ofrecer una agradecida satisfacción a la Iglesia, comunidad del reino de Dios.

El dar demasiado relieve al aspecto personal, individualista, de la salvación, en la doctrina de la gracia y de los sacramentos,

del pecado y de la conversión, puede fácilmente levantar un obstáculo psicológico para emprender el camino de la conversión por los sacramentos de la Iglesia, o al menos puede hacer esa conversión menos fructuosa desde el punto de vista comunitario.

La propia salvación, la unión personal, individual con Cristo no puede realizarse sino mediante una profunda adhesión a la comunidad de los santos, a la Iglesia del reino de Dios, mediante la «conversión» a la comunidad del cuerpo místico.

Pero no tratamos aquí de establecer oposiciones en estos aspectos, sino de mostrar la íntima e indestructible conexión entre ellos.

c) La conversión, como fundamento de una nueva actitud y obligación al culto divino

No se han de considerar los sacramentos únicamente como medios de salvación, o simples medios de conversión. Porque antes que todo son un culto. Por eso nos dicen que también la conversión en su conjunto ha de considerarse como culto.

El pecado consiste en la búsqueda del propio honor y de una superioridad desmedidas, en detrimento del honor debido a Dios (cf. Ioh 5, 44; 7, 18). Por consiguiente, la conversión es la reorientación de la vida entera *a la gloria de Dios*. Este requisito fundamental y obligatorio de la conversión encuentra también su expresión adecuada en los sacramentos de reconciliación.

Ya los «sacramentos» de la antigua alianza estaban esencialmente orientados al culto, a la digna celebración de la santidad divina. Los sacramentos del Nuevo Testamento no se limitan a procurar una pureza legal y exterior, sino que penetrando hasta el corazón, le imprimen la pureza necesaria para rendir a Dios un culto perfecto en Jesucristo.

En su indisoluble unión con la eucaristía, con el sacrificio de Cristo en la cruz, son ellos una perfecta adoración de Dios en espíritu y en verdad. Son el culto digno que el pueblo de Dios, santificado por el Espíritu Santo, ofrece al Padre celestial por Cristo y en Cristo.

El sacramento fundamental de reconciliación, el bautismo, libera del pecado precisamente mediante una «santificación». El carácter que imprime la íntima asimilación al sacerdocio de Cristo, marca y destina para el culto del Nuevo Testamento,

culto tributado en íntima unión con Cristo, en participación de sus sentimientos y de su santidad. Por eso la dogmática enseña que el carácter bautismal, en cuanto signo del culto, exige la caridad divina y la gracia santificante. *«Santificación» significa, según la Sagrada Escritura, entrada bajo el dominio especial de Dios para rendirle gloria.*

Todos los sacramentos, pero sobre todo los que *imprimen carácter* (bautismo, confirmación y orden sagrado), son «signos y elementos del culto». «Los sacramentos son actos de Cristo. Por ellos y mediante el servicio de la Iglesia, ejerce Cristo su sacerdocio, cuya finalidad es dar gloria a Dios y obrar la salvación de los hombres» [51].

La conversión se ordena, mediante el sacramento del bautismo, a la sagrada eucaristía, que es el alma y la cumbre del culto. La «santificación» del bautismo es fruto del sacrificio de la cruz; por eso el bautizado queda capacitado, a la vez que obligado, para tomar parte en el sacrificio de Cristo ofrecido por la Iglesia. Así, el sacrificio y el culto divino es el origen y la finalidad de la conversión. *La conversión, fruto del sacrificio de Cristo, obliga intrínsecamente al culto.* Establece una nueva relación cultual.

«La sangre de Cristo que por el Espíritu Santo a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas para servir al Dios vivo» (Hebr 9, 14).

«En virtud de la sangre de Cristo tenemos firme confianza de entrar en el santuario... Acerquémonos con sincero corazón, con fe perfecta, purificados los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura» (Hebr 10, 19ss).

La conversión a Cristo y a su Iglesia, obrada por el bautismo, confiere una dignidad, un derecho y una obligación: la de imprimir a la vida toda, en su gesto sacerdotal, una orientación al culto divino y un carácter de oblación *sagrada* a gloria de Dios.

El pecado mortal no destruye la ordenación al culto que es impresa en el alma junto con el carácter del bautismo y de la confirmación, sólo hace al hombre indigno e inhábil para una alabanza adecuada. Esta inhabilidad se refiere sobre todo a la sagrada eucaristía, en cuya celebración no puede participar activamente por la sagrada comunión. Y, en general, la vida queda

51. *Directoire épiscopal,* n.° 1; cf. n.° 10.

privada del valor perfecto del culto divino. El sacramento de la reconciliación —el de la penitencia— devuelve la capacidad y dignidad *exigidas por el carácter* o, como dice el Pontifical Romano: *«devuelve el pecador a los sagrados altares».*

Jamás se ponderará bastante la estrecha unión que vincula la eucaristía con el sacramento de la penitencia y, por lo tanto, con la conversión.

La glorificación de Dios por medio del santo sacrificio es el centro y la finalidad a que ha de mirar la predicación de la penitencia y la administración del sacramento correspondiente por el sacerdocio de la Iglesia. La verdad de que el cristiano que ha perdido el estado de gracia no está en situación de tomar parte con pleno derecho en la celebración de la eucaristía ni de configurar su vida como «una adoración en el espíritu y en la verdad», debería estar grabada en la conciencia de todos con mucha mayor energía que, por ejemplo, la cuestión de qué parte de la misa puede perderse sin incurrir en pecado mortal.

El poder sacerdotal de reconciliación de que goza la Iglesia está en cierto modo comprendido en el poder de celebrar el santo sacrificio. Si la Iglesia, cuerpo de Cristo, tiene el encargo de celebrar, junto con todos los miembros, el sacrificio de su cabeza, podemos inferir que tiene también el poder de purificar a los pecadores de sus culpas, las cuales constituyen el gran impedimento para la digna participación en la sagrada eucaristía y para una vida verdaderamente cultual [52].

Merced a la intervención de Cristo y de su Iglesia, cada etapa de la conversión adquiere ya un significado cultual. La confesión humilde y dolorosa es un himno de alabanza a la misericordia de Dios. La satisfacción sacramental, junto con toda la dolorosa vía de la conversión y reparación, adquieren el valor de un verdadero culto [53], no por sí mismos, sino por medio de Cristo.

El fruto completo y definitivo de la conversión y reconciliación es la gloria (doxa), nuestra glorificación en el cielo para honra de Dios.

«La gracia y la gloria pertenecen a una misma especie, pues la gracia no es otra cosa que el comienzo de la gloria» [54]. La glorificación para honra de Dios y de Cristo no será otra cosa que el completo desarrollo del germen de la gracia recibido en los santos sacramentos.

52. Cf. BRINKTRINE, *Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen,* «Divus Thomas» 22 (1944), pág. 295.
53. Dz 924, 905.
54. ST II-II, q. 24 a. 3 ad 2; cf. I-II, q. 69 a. 2.

Esta orientación cultual que imprime el bautismo, la penitencia y la gracia en general, señala y determina con claridad la finalidad que está obligada a perseguir toda conversión.

> La esencia de una auténtica conversión consiste en que el hombre deja de considerarse como el centro, como medida y fin de sus pensamientos y acciones, y empieza a ordenarlo todo al Dios altísimo y santísimo.

La gracia de la conversión impone, pues, indispensablemente la orientación fundamental de toda la vida a la glorificación de Dios, en unión de Cristo, sumo sacerdote, *pues tal es la finalidad de la acción que, por Cristo y la Iglesia, ejerce Dios sobre el convertido.* El «trabajar con temor y temblor en la propia salud» (Phil 2, 12) será legítimo y fructuoso si, animado por sentimientos sacerdotales, va orientado a la gloria de Dios y a la salvación del prójimo, pues no hay otra salvación que la obtenida por la incorporación a Cristo, el sumo sacerdote.

> A medida que arraiga la conversión y se desarrolla la vida cristiana, debe aparecer este sello sacerdotal, enderezando más y más todas las acciones al culto y a la gloria de Dios[55].

H. SCHILLEBEECKX, *Sakramente als Organe der Gottesbewegung,* «Fragen der Theologie heute» (edit. por FEINER, BÖCKLE). Einsiedeln ²1959, 319-335.
R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* Munich 1950.
L. BOUYER, *Le Baptême et le mystère de Pâques,* en «La Maison-Dieu 2» (1945) 29-51.
G.N. RUS, *De munere sacramenti paenitentiae in aedificando Corpore mystico,* Roma 1944.
H. DE LUBAC S. I., *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme,* París ⁴1947.
A. ADAM, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin,* Friburgo de Brisgovia 1958.
—, *La confirmación y la cura de almas,* Herder, Barcelona 1962.
B. POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung. Handbuch der Dogmengeschichte,* vol. 4, fasc. 3, Friburgo de Brisgovia 1951.
—, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum,* Bonn 1940.
—, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums,* Munich 1928.
—, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter,* Breslau 1930.

55. Cf. B. HÄRING, *Seelenheil und Theozentrik in der Mission,* «Paulus» (1948), cuaderno 3, págs. 3-15.

K. RAHNER S. I., *Zur Theologie der Busse bei Tertullian, Festschrift für K. Adam,* Düsseldorf 1952, 129-167.
K. RAHNER, *Die Busslehre im Hirten des Hermas,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 77 (1955) 385-431.
—, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 74 (1952) 257-276; 381-438.
J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornizänischen Kirche,* Friburgo de Brisgovia 1955.
P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle,* Lovaina 1949.
E. AMANN — A. MICHEL, *Pénitence, Dict. Théol. C.* XII, 722-1127.
E. STAKEMEIER, *Glaube und Busse in den Trienter Rechtfertigungsverhandlungen,* en «Römische Quartalschr.» 43 (1935) 157-177.
E. BERBUIR, *Theologie des Bußsakramentes,* en «Wissenschaft und Weisheit» (1952) 81-97.
V. SCHURR C. SS. R., *Theologie des Bußsakramentes,* en «Paulus» 22 (1950) 102 ss.
F. LEIST, *Kultus als Heilsweg,* Salzburgo ²1954.
B. HÄRING, *Umweltseelsorge im Bußsakrament,* en «Lebendige Seelsorge» 6 (1955) 235-245.
H. J. MÜLLER CSSR, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer.* Studia theologiae moralis et pastoralis edita a professoribus Academiae Alfonsianae in urbe, Salzburgo 1956.
A. M. ROGUET, *L'unité du Corps Mystique dans la charité,* «*Res sacramenti*» *de l'Eucharistie,* «La Maison-Dieu», 24 (1950) 20-45.
P. GALTIER, *De paenitentia, Tractatus dogmatico-historicus,* Roma 1950.
—, *Aux origines du sacrement de pénitence,* Roma 1952.
O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament,* Francfort ²1959.
—, *Vom Sinn der Sakramente,* Francfort 1960.
K. RAHNER, *Kirche und Sakramente,* Friburgo de Brisgovia 1960; trad. castellana: *La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona 1955.
E. H. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung,* Maguncia 1960.
B. HÄRING, *La nueva alianza vivida en los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967.

Capítulo segundo

LOS ACTOS DE LA CONVERSIÓN

Según el concilio de Trento, son tres los actos esenciales que incluye el sacramento de penitencia por parte del que lo recibe: la contrición, la confesión y la satisfacción[1]. Los estudiaremos aquí no sólo desde el punto de vista del sacramento, sino, en general, como actos y sentimientos de toda verdadera conversión religiosa.

I. LA CONTRICIÓN

1. *El humilde conocimiento de sí mismo requisito y fruto de la contrición*

Es indispensable a la contrición la humildad y el humilde reconocimiento de la propia condición de pecador. Por otra parte, la humildad necesaria para el propio conocimiento y mejora sólo puede venir de la contrición. Todo pecado es, en su raíz última, fruto del orgullo, a la vez que *síntoma* de una peligrosa agravación de esta mortífera enfermedad. Sin embargo, el pecado ofrece también, a causa precisamente del mal sabor que deja y de la humillación que supone, un medio providencial de salvación: *el llamamiento a la humildad*. Mientras no esté aún del todo dominado por el orgullo, el pecador siente, como consecuencia inmediata de su culpa, una degradación, el humillante dolor de su íntimo desgarramiento. La tendencia natural del pecador es, sin duda, la de «reprimir» este sentimiento de humillación, ahincando así más en su alma el orgullo. De esta compleja situación después del pecado, la cual, originariamente, quiere reforzar al orgullo, pero que también podría dar ocasión a una

1. Dz 914

victoria de la humildad, se deriva la siguiente ley de recíproca relación entre humildad y contrición: *la contrición sólo puede nacer donde hay un resto de humildad; pero la humildad no puede echar profundas raíces sino cuando la contrición rompe las cadenas del orgullo*. La contrición es, en cierto modo, el arma con la que la humildad inicial se dispone a defenderse contra el avance del orgullo. «La contrición desbarata la represión del orgullo "natural", reprime la hinchazón del orgullo, que no deja aparecer de nuestro pasado sino lo que puede halagar y justificar»[2].

Preciso es distinguir entre la contrición y el dolor o desazón natural que causa todo pecado. La contrición no es el mero sentimiento de culpabilidad. La contrición es un movimiento de la libre voluntad que reacciona para romper la cadena del pecado y el cerco de nubes tras el cual quisiera ocultarse éste para precipitar al alma en el endurecimiento.

Los primeros pasos de la contrición son los pasos de la humildad, con tal que haya todavía en las profundidades del alma un campo en que ésta pueda germinar, ayudada por el amargor natural que deja el pecado. Esta humildad inicial, principio de contrición, consiste en el libre reconocimiento de la propia culpabilidad y miseria. Cada nuevo paso de la contrición exigirá un ahondamiento de la humildad, una exploración cada vez más humilde de los abismos a que nos ha precipitado el pecado, a la luz de la santidad y pureza del sumo bien.

San Agustín, el más psicólogo de los padres, dice acertadamente que en el camino de la liberación y de la verdad, «el primer paso es la humildad; el segundo, la humildad; el tercero, la humildad, y cuantas veces me lo preguntes te responderé lo mismo»[3]. San Agustín habla por propia experiencia; la historia de su conversión le ha mostrado qué gran obstáculo es el orgullo para volver a Dios, y cuánta fuerza, por el contrario, y cuánta luz alcanza de Dios la oración humilde.

Ya desde los tiempos de los padres se ha comprobado con dolor que precisamente son los mayores pecadores los que menos reconocen el estado miserable en que se encuentran, y los que menos necesaria creen la penitencia[4]. «Uno de los efectos más naturales del pecado es el esconderse a medida que crece y el embotar el sentimiento de manera que se desconozca su presencia»[5].

2. M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt,* en *Vom Ewigen im Menschen,* pág. 21.
3. San Agustín, *Epistola* 118, 22 PL 33, 442.
4. Cf. P. Galtier, *De Paenitentia,* 9.ª ed., pág. 301; San Agustín, *In epistolam Ioannis ad Parthos,* tr. iii, cap. ii, PL 35, 2002; *Enchir.,* cap. 80, PL 40, 270s; *De catechizandis rudibus,* cap. 25, PL 40, 343.
5. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* pág 39s.

«El castigo de la soberbia es la inhabilidad para alcanzar una verdadera conversión»[6]. El uso de los dos términos latinos, *attritio* y *contritio*, indica dos grados distintos de «trituración», de «machacamiento», y expresa de un modo muy plástico el movimiento interior del arrepentimiento. «*Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies*»: «*No desdeñarás el corazón contrito y humillado*» (Ps 50, 19). La simple «*atrición*» y la «*contrición*» perfecta expresan una diferencia esencial entre los motivos teológicos del dolor (temor inspirado por un amor incipiente, o por un amor perfecto). Es, además, muy probable que con la bienaventuranza: bienaventurados los pobres de espíritu *(ptokhoi tô pneúmati)*, se indique la humildad del corazón contrito: bienaventurados aquellos a quienes el Espíritu de Dios hace humildes y reconocen y confiesan que sólo Dios puede levantarlos de su miseria (cf. Is 61, 1; Lc 4, 18). Y lo que añade san Mateo (5, 3): «de ellos es el reino de los cielos», por la relación que establece entre el reino de Dios y la conversión, proporciona una prueba de que los *ptokhoi* son los que se abajan por la humildad y no simplemente los que abrazan la pobreza material. Sin duda que el ser pobre de bienes materiales está en una especial relación con el reino de Dios, pero ello es porque el rico y el codicioso rehúyen más fácilmente que el pobre la humildad y el arrepentimiento.

Los tipos de conversiones que nos presenta la Biblia son otros tantos ejemplos que muestran la importancia de la humildad y del reconocimiento de la abyección propia en la obra de la conversión. A propósito del fariseo, orgulloso de su virtud, y del publicano, dice el Señor: «El que se ensalza será humillado, el que se humilla será ensalzado» (Lc 18, 13ss); la pecadora pública baña con su llanto los pies del Salvador y se expone a la pública humillación (Lc 7, 37ss); el hijo pródigo, profundamente humillado por sus pecados, confiesa también humildemente: «Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo» (Lc 15, 12ss).

En el campo protestante se da una importancia capital al conocimiento de la propia culpabilidad, y con razón. Mas esto no es más que *una* fase de la conversión, no es la conversión misma. El concilio de Trento rechaza la opinión de los que colocan toda la conversión «en el reconocimiento del propio pecado por el temor que sobrecoge la conciencia» o en «la fe por la que uno cree que sus pecados le son perdonados por virtud de Cristo»[7].

6. FULTON SHEEN, *Peace of Soul*, Nueva York 1954.
7. Dz 914.

2. *El «cómodo» camino de cierto psicoanálisis*

El arrepentimiento, como «*medio de curación*», tiene algo de común con la psicoterapia, cuya finalidad es curar las almas agitadas por la intranquilidad, el desgarramiento y el sentimiento de culpa.

El arrepentimiento traza el camino de la curación por los más profundos senos del alma, allá donde se une a Dios, pero al mismo tiempo por el más absoluto, doloroso y humillante reconocimiento de la propia culpabilidad. *Así pues, el arrepentimiento se diferencia esencialmente del psicoanálisis materialista*, que no cree en la profundísima perturbación psicológica que puede causar la culpa libre y voluntariamente aceptada, el quebrantamiento de los valores eternos, en una palabra, el pecado, que ofende al Dios de amor.

Este psicoanálisis excluye, por principio, el arrepentimiento como medio de curación psicológica. El psicoanalista esclavo de los principios de Freud, aun comprobando la simultaneidad y coincidencia del sentimiento de culpa con la perturbación psicológica, juzgará que «la religión y el sentimiento de culpabilidad no son más que "restos arcaicos" y "ficciones neuróticas"»[8]. «El sentimiento de culpabilidad que le descubre su experimento clínico lo interpreta como obstáculo enorme para el equilibrio afectivo y la adaptación social»[9]. No tenemos por qué contradecir esta observación, pero sí el principio de que parte y la aplicación que recibe.

Sin duda que el método curativo empleado por el psicoanalista tiene alguna semejanza con el procedimiento del arrepentimiento: aquél tiende a iluminar las más hondas profundidades del alma, éste procura llegar hasta los últimos motivos y fundamentos de la falta. *Mas la finalidad perseguida es muy distinta:* el psicoanalista está en principio convencido —y de ello procura convencer también al paciente— de que, en el fondo, aquello que parece una culpa y que causa la enfermedad y la perturbación, no es en realidad ninguna culpa, sino un simple complejo, o un fenómeno fundamentalmente sexual, una represión interior, cosas, en fin, que nada tienen que ver con una culpa propiamente

8. HERMANN SCHUMACHER, *Die Stellung des Seelsorgers zu den Bemühungen der Psychotherapie*, «Anima» 7 (1952), pág. 300s.
9. P. L. BEIRNAERT S. I., *Sens du péché et fausse culpabilité*, en *Trouble et lumière*, «Études Carmélitaines» (1949) 31.

tal y que sólo perturban a causa de las «falsas» ideas de culpabilidad.

El resultado del tratamiento psicoanalítico consistirá en que el neurótico, atormentado por tales complejos de culpabilidad, descubrirá el malévolo juego del inconsciente, de las inhibiciones y los «mortíferos efectos de arcaicas ideas de culpabilidad», y por el conocimiento liberador del ilusorio carácter de su sentimiento de culpa quedará también libre de su neurosis. Mas semejante curación, *¿lo sanará realmente?* Acaso lo haga en su psiquismo *animal,* mas no desde el punto de vista *espiritual,* allá donde se encuentra la fuente de la conciencia, de la libertad, de la responsabilidad, allá donde se oye la voz del Dios vivo y donde se siente la tremenda posibilidad de responderle con un ¡no! Al amputarle el sentimiento de la culpabilidad, se le ha quitado también la conciencia de ser una persona con todas las posibilidades que ésta encierra.

El error de la psicoterapia freudiana no es sólo el haber exagerado el influjo de lo sexual o de la *libido; su error más grave está en el desconocimiento de los factores personales* y, por lo tanto, en la imposibilidad de distinguir entre fenómenos instintivos y fenómenos de orden puramente espiritual. El psicoanalista, por lo tanto, no distingue el verdadero sentimiento de culpabilidad y la «inhibición» culpable de los falsos sentimientos de culpabilidad y de las represiones inocentes, o sea de los complejos psíquicos no dominados. Tampoco distingue el *dolor espiritual* natural causado por el remordimiento de la conciencia que *domina completamente el alma,* de su *causa verdadera,* que es la *culpa.* Por último, olvida que *el arrepentimiento es un dolor que invade el alma con entero consentimiento y dominio de la libertad*[10]. Por eso es incapaz de concebir en su verdadera naturaleza lo que es la libre y culpable resistencia a la voz de la conciencia, origen de un sinnúmero de traumatismos psíquicos y de neurosis.

La neurosis es ordinariamente el efecto de un desasosegado afán del alma por resolver un problema o salvar una responsabilidad, situándolos en un plano falso por lo que tiene de superficial. De modo análogo, el psicoanalista trata de cobrar la salud psíquica del enfermo, desarrollando sus indagaciones en un plano superficial y poco profundo, que encubre las verdaderas raíces del mal.

10. Cf. lo dicho sobre la conciencia en las páginas 206-227.

Esto no quita que *el moralista y el pastor de almas puedan aprender no pocas cosas del psicoanálisis.* Ante todo, deberán abstenerse de explicarlo todo por causas sólo espirituales y en función del libre albedrío, del mismo modo que, en sentido inverso, el psicoanalista, guiado por sus falsas concepciones naturalistas, pone toda clase de fenómenos bajo un denominador común.

Hay, sin duda, un sentimiento de culpabilidad legítimo y auténtico y hay una inhibición morbosa y culpable, cuya curación no puede buscarse sino por el camino del arrepentimiento. Pero hay también — como lo muestra la psicología profunda — *falsos complejos de culpabilidad,* procedentes de experiencias psicofísicas no superadas por la razón, o de un ambiente corruptor o de una educación equivocada; en tales casos, una unilateral exhortación al arrepentimiento no haría sino agravar el mal. Precisamente por esto, quien busca la salud por el camino del arrepentimiento debe distinguir muy claramente entre la verdadera culpa, con el sentimiento de culpabilidad que origina, y los sentimientos de falsa culpabilidad. Estos últimos, constituyendo una verdadera dolencia, piden la intervención de un psicoanalista independiente de la escuela freudiana, que rechace sus falsos postulados, aunque siga algunos de los métodos elaborados por Freud, Adler y Jung. No será raro que una auténtica psicoterapia, al explorar las ocultas honduras del alma, tope, como podría hacerlo el salvífico método del arrepentimiento, con una culpa real que hace enfermar al hombre y lo enajena de Dios, porque en lugar de emprender el saludable camino de la contrición ha preferido refugiarse en el inconsciente. En tales casos, aunque proceda someter al psicópata a un tratamiento médico, éste debe abrirle el acceso a Dios con plena libertad y responsabilidad, sin obstruirle, en caso necesario, la vía del arrepentimiento, antes al contrario, allanársela.

La teología moral y pastoral debe tener, sobre todo, en cuenta la siguiente conclusión de la psicología profunda, a saber: que *buen número de neuróticos han contraído su dolencia en una falsa y parcial noción de la ley moral.* Indudablemente va muy equivocada la psicoterapia que pretende deducir de ello que es preciso eliminar el concepto y la idea de ley para reemplazarlo por el de reglas de higiene[11]. Lo que debe eliminarse es el falso

11. Cf. la hostilidad a la ley, por ejemplo, del psicoterapeuta Ernst Michel en sus libros: *Der Partner Gottes, Gläubige Existenz, Renovatio, Ehe.*

concepto de ley y de culpabilidad. Mas la ley moral es intangible, puesto que es la expresión de la sabiduría y del amor de Dios.

H. J. Weitbrecht, *Beiträge zur Religionspsychopathologie, insbesondere zur Psychopathologie der Bekehrung*, Heidelberg 1948.
G. Möbus, *Bussakrament und Tiefenpsychologie*, «Lebendiges Zeugnis» 1950, fascículo 6, 46-51.
M. Oraison, *Sünde, Beichte und Tiefenpsychologie*, «Anima» 7 (1952) 131-143.
—, *Psychiatrie et Pastorale. L'action thérapeutique du sacrement de Pénitence*, «La Vie Spir.», suplemento n.º 31 (1954) 412-430.
J. Vieujean, *Echtes und falsches Schuldgefühl*, «Anima» 9 (1954) 245-266.
A. Hesnard, *Morale sans péché*, París 1954. Cf. además: M. Oraison, *Réflexions sur la «Morale sans péché» du Dr. Hesnard*, «Revue Thom.» 55 (1955) 197-208.
L. Beirnaert, *La morale sans péché du Dr. Hesnard*, «Études» 284 (1955) 35-49.
K. Rahner, *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie*, en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1955, II, 279-297; trad. castellana: *Culpa y perdón de la culpa como zona intermedia entre la teología y la psicología*, en *Escritos de teología* II, Taurus, Madrid 1961.
W. Bitter, *Die Wandlung des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie*, Gotinga 1956.
A. Snoeck, *Beichte und Psychoanalyse*, Francfort 1958.
Conde Wittgenstein, *Psychotherapie und Seelsorge*, Stuttgart 1958.
H. Valks, *Psicoanálisis y moralidad*, Herder, Barcelona 1967.
P. Dempsey, *Freud, psicoanálisis, catolicismo*, Herder, Barcelona ²1962.
H. Dobbelstein, *Psiquiatría y cura de almas*, Herder, Barcelona ³1964.
W. Schöllgen - H. Dobbelstein, *Problemas actuales de la psiquiatría*, Herder, Barcelona 1959.
A. Görres, *Métodos y experiencias del psicoanálisis*, Herder, Barcelona 1963.

3. *Arrepentimiento puramente moral y contrición religiosa*

La fe introduce en el arrepentimiento una profunda diferencia: Cuando el sentimiento de culpabilidad sólo nace de la idea de haber quebrantado una regla de higiene moral que protege la buena salud psíquica, no se camina por el sendero doloroso de la humildad, ni se puede llegar a la verdadera salud moral. Y quien en la falta sólo ve un simple *riesgo para su autoperfección*, o un conflicto con un *principio legal abstracto y muerto*, o, en el mejor de los casos, la violación de un *valor impersonal*, no pasa de un arrepentimiento solitario y egoísta, puesto que no sale de sí mismo. Y confinado a sí mismo, la curación es imposible. La

norma cuya violación le hace culpable, puede herirlo con el remordimiento, mas no lo puede curar.

Tampoco llega el pecador a un profundo arrepentimiento cuando su pesar, tras la violación de la ley, no considera más que el enojo del divino legislador, sin parar mientes en su gracia y en su amor. Con el tiempo, semejante arrepentimiento degenera en enfermedad y en un sentimiento de impotencia, de profunda represión moral, o, por lo menos, será un arrepentimiento que se contenta con vanos propósitos que no llegan a producir la enmienda.

La verdadera contrición presupone la fe en Dios, en Dios que nos llama por nuestro propio nombre; la única contrición verdadera es, pues, la religiosa. «Hay íntima relación entre lo que se piensa de Dios y lo que se piensa del pecado» [12]. La contrición es un acto primordial de la religión del hombre que se siente pecador ante Dios tres veces santo, ya que la religión es el encuentro personal del hombre con Dios.

> La contrición es la recta respuesta del hombre culpable del pecado frente al Dios de la santidad, que si se enciende en cólera contra el pecado, también se consume de amor por el pobre pecador.

Sólo la contrición religiosa puede hacer temblar al hombre de confusión ante la maldad que encierra la ofensa de la divina majestad: «Apártate de mí, Señor, porque soy pecador» (Lc 5, 8). Pero al mismo tiempo la consideración de su propia miseria lo empuja hacia los brazos de la misericordia infinita de Dios: «¿A quién iríamos, si sólo tú tienes palabras de vida eterna?» (Ioh 6, 68). Lo que da profundidad a la contrición religiosa es el considerar que el pecado no es únicamente una desobediencia al sumo legislador, sino un desprecio a la gracia y al amor inaudito de Dios para con el hombre. Pero el saber que Dios es un insondable abismo de *misericordia* y el amor en persona, sostiene y anima al pecador en su contrición saludable.

La contrición, mirada a la luz de la fe, es una especie de encuentro «sacramental» con Cristo. Si el pecador se llena de espanto ante el tremendo juicio ejercido por Dios contra el pecado en la persona de Cristo crucificado, también debe llenarse de confianza si da rienda al arrepentimiento, pues sabe del amor

12 P. L. Beirnaert, l. c., pág. 33.

infinito de Cristo redentor, sabe que *al primer movimiento de arrepentimiento, responde Cristo con su misericordia infinita que lo previene y le imprime en el alma la prenda de su perdón.* Él sabe que la *contrición es preludio* del encuentro definitivo con Cristo que se consumará en el tribunal benigno y misericordioso del *sacramento de la penitencia.*

En la contrición religiosa se manifiesta la *vitalidad de la fe y de la esperanza, que el pecado no suele destruir,* con tal que éste no sea contra la fe. Al descubrir el pecador, con la luz que la fe le comunica, lo horrible de sus pecados y al escuchar la misericordiosa y esperanzadora invitación a penitencia, se siente empujado a contrición.

El creyente que peca mortalmente — al menos cuando su pecado no va directamente contra la fe y la esperanza — lee en su propio corazón la sentencia de la fe que lo condena, mas oye también la invitación de la esperanza al arrepentimiento. *En virtud de la fe que conserva todavía, confiesa, aun en medio de su pecado, que Dios tiene razón y él no la tiene.* Su pecado no le ha arrastrado hasta el punto de dar un «no» definitivo a Dios, que lo llama con su amor y misericordia. Aun cuando el pecado haya sido mortal y haya, por lo mismo, suprimido la vida de la gracia, su estado es infinitamente menos grave que el del incrédulo positivo, cuyo pecado lleva sencillamente «a la muerte» (cf. 1 Ioh 5, 16), pues en éste se ha extinguido cuanto podía conducirlo al arrepentimiento saludable. La contrición del pecador que aún conserva la fe es el renuevo y la fructificación de la fe y la esperanza, después de las obras muertas del pecado. La luz de la fe que aún conserva es la que en la contrición inicial le hace ver la distancia abismal a que se encuentra de la santidad de Dios a causa de su pecado. La esperanza lo sostiene para no sucumbir en tales abismos, empujándolo a refugiarse en la infinita misericordia de Dios. De esto se deduce que las exhortaciones para traer a penitencia a los pecadores que no han perdido la fe, deben apoyarse, sobre todo, en el resorte de la fe y de la esperanza cristianas. Es cierto que su fe es una fe muerta, si no se mira más que a las obras pecaminosas que produce; pero es, con todo, un lazo que lo liga estrechamente a la divina revelación, es la realidad sobrenatural sobre la cual debe apoyarse todo esfuerzo de conversión. La esperanza, por su parte, le da la confianza de que para él también llegará el momento feliz de la conversión y del perdón.

4. *La contrición, una revolución por la libertad y una regeneración por la gracia*

«El arrepentimiento es la fuerza más revolucionaria del mundo moral» [13]. Hablando propiamente, no es sólo el buen propósito, sino la sincera contrición la que imprime a la vida un viraje completo.

Para comprender la posibilidad y la índole de la contrición hay que tomar en consideración las fuerzas espirituales que el pecador no ha podido destruir en el alma. (Nos referimos especialmente a las fuerzas sobrenaturales de la fe y la esperanza.) Pero la *contrición supone esencialmente una total renovación, sólo posible merced a la nueva libertad que confiere la gracia divina.* Cuando la contrición es profunda y alcanza los repliegues más íntimos del ser, *el hombre supera todo su pasado pecador,* sus acciones y su existencia misma, para empezar un nuevo existir en una libertad más alta. La contrición perfecta cauteriza por el dolor las más íntimas profundidades, abriendo vías inesperadas a la libertad.

No sin razón la tradición teológica considera la completa conversión como un milagro de orden moral. La condición de la libertad humana la hace, sin embargo, comprensible. La operación de la libertad humana, sobre todo la del hombre caído, difiere esencialmente de la del ángel. Para el ángel caído no hay posibilidad de arrepentimiento, fuera de un milagro extraordinario, que dado el orden de la divina sabiduría, apenas parece concebible. El ángel pone en cada acto todo su ser y por lo mismo en un solo pecado compromete toda su libertad [14]. Lo que significa que con un solo pecado pierde por completo la libertad para el bien, la libertad para el arrepentimiento, que es el único camino para volver a Dios.

El hombre, por el contrario, no empeña toda su libertad en un solo acto pecaminoso — excepto en el pecado «contra el Espíritu Santo», en el pecado que «conduce a la muerte» — (1 Ioh 5, 16s; cf. Hebr 6, 4ss; 10, 26s), así como tampoco desarrolla toda su libertad para el bien en un solo acto virtuoso, sino en toda una sucesión de actos buenos. El pecado mortal no suprime completamente la libertad para el bien, aunque es cierto que mengua con cada pecado. La gracia de Dios solicita este resto de libertad y lo endereza al contraataque, y con repetidos asaltos reconquista los bastiones de la verdadera libertad y adelanta a nuevas conquistas.

---

13. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* pág. 41.

14. Los ángeles de Dios tienen el poder de comprometer en un solo acto de su voluntad toda su existencia, V. Soloviev, *Rusia y la Iglesia universal,* l. III, c. 5, de la ed. alemana de obras completas, tomo III, Friburgo de Brisgovia 1954, pág. 355.

El crecimiento de esta verdadera libertad al calor de la gracia, a diferencia del puramente vegetativo, sólo puede entenderse como contraataque contra los pecados dominantes y como una multiplicidad de nuevas irrupciones o revoluciones hacia el bien. Pero el último y decisivo esfuerzo, el que conduce a un arrepentimiento perfecto (justificante), *rebasa las categorías del crecimiento moral y del contraataque hacia el bien: aquí se trata de un renacimiento, de una regeneración por obra y gracia de Dios.* En un instante se dan la mano el don altísimo de la gracia y la actuación más intensa de la libertad para el bien. Con la contrición justificante *se rehace y se pone en obra la semejanza sobrenatural con Dios, de la cual fluye la nueva libertad, la libertad de los hijos de Dios.* La contrición amorosa irá ahondando siempre por obra de la gracia y siguiendo los cauces de la nueva libertad: todo ello significa que Dios concede un aumento de esa libertad con que Él mismo ha gratificado a sus hijos, libertad que se irá separando de un modo cada vez más franco de la libertad para el mal, la cual constituye su verdadero peligro. Así la contrición engendra la verdadera libertad, que no quiere ser otra cosa que la cadena de amor y de obediencia absoluta y perpetua que ata a la voluntad amorosa de Dios. Todas las etapas en el camino de la purificación y de la iluminación hasta llegar a la perfecta unión de amor conducen a través de un arrepentimiento cada vez más hondo y más puro.

5. *Definición de la contrición*

Según la definición del concilio de Trento, la contrición «es 1) el dolor del alma, 2) junto con la detestación del pecado cometido y 3) el propósito de no pecar más» [15].

a) «Dolor del alma»

1) *El dolor,* que es esencial a la contrición saludable, *no* es el sobresalto que la conciencia recibe pasivamente, ni «los terrores que la agitan» [16], sino *un acto libre,* por el que la conciencia acepta libre y activamente un pesar basado en *motivos sobrenaturales.* Inicialmente y como fondo se encuentra la propia miseria y el peligro de eterna condenación; mas a medida que crece y se purifica, este dolor se cambia en amargura por la ofensa inferida a Dios, padre y soberano.

15. Trid., sessio 14, Dz 897; cf. 915, 898.
16. Trid., Dz 914.

El dolor de la contrición saludable nos une y asimila a la pena que experimenta Cristo ante la pérdida del pecador y ante la ofensa del Padre celestial. Sólo el dolor del pecado hace morir al pecado. Pero es dolor que trae la vida, cuando va unido a la muerte y resurrección de Cristo.

2) Es un dolor *del alma,* es un afecto doloroso de la voluntad, del corazón, y tiene su origen en un nuevo encuentro con los valores. En la medida en que este dolor del alma es un acto libre y espiritual de la voluntad, por el que el hombre asiente a la sentencia que la fe pronuncia contra el pecado, es dolor «que debe aventajar a todo otro dolor» [17], ya que para la fe el pecado es el mal supremo.

«Hay otro dolor en la parte sensitiva, causado por el mismo dolor del alma, o por una consecuencia necesaria de la naturaleza, dado que las fuerzas inferiores siguen el movimiento de las superiores, o por un movimiento libre, en cuanto que el penitente excita en sí mismo ese dolor para llegar a una contrición más profunda. Pues bien, no es posible que dicho dolor sensible sea sumo en ninguno de los modos dichos, porque las facultades inferiores se conmueven mucho más profundamente ante sus propios objetos que por efecto de las facultades superiores. Por idéntica razón, las facultades inferiores siguen más de cerca el movimiento de las superiores cuanto la acción de éstas versa sobre un objeto más próximo a aquéllas. Por lo demás, no obedece dócilmente el afecto inferior al superior» [18].

3) Lo normal es, pues, que cuando existe un dolor auténtico del alma *se refleje de algún modo en la parte sensitiva,* y aun en el semblante y en la actitud, pues el hombre forma un todo. Indudablemente el grado y forma de esa conmoción sensible depende de la constitución psicológica y del estado de ánimo del interesado. Contra los que dicen que lo principal es la emoción sensible, hay que mantener que lo verdaderamente decisivo es el dolor del alma libremente provocado por la voluntad. Mas no se han de separar por principio los elementos que componen una totalidad, ni mucho menos oponerlos. Cuando sólo se aspira a un dolor de voluntad seco y abstracto, con exclusión del afecto sensible, se estorba el desarrollo natural del dolor. El representarse en la meditación los dolores espirituales y corporales de

17. ST suppl. q. 3 a. 1.
18. ST l. c.

Cristo o la majestad de su segunda venida para juzgar al mundo, aparece así como el medio especialmente apropiado para despertar una contrición total y por ende más eficaz.

Los padres del monaquismo oriental, que por otra parte despiertan cierta desconfianza por su espiritualismo helenista, notaron la eficacia con que el cuerpo y el espíritu pueden contribuir a despertar la contrición. No sólo pedían humildemente el «don de lágrimas», sino que lo cultivaban con ardor por su método de meditación, por la pobreza, la soledad y la abnegación[19]. Sin embargo, no ignoraban lo que había de advertir santo Tomás, que el dolor sensible no ha de traspasar los límites de la prudencia, pues de lo contrario produciría un agotamiento nervioso[20].

Los ejemplos de conversiones que narra la Sagrada Escritura muestran cómo el dolor alcanza al hombre todo entero: la pecadora arrepentida «comenzó a bañar con lágrimas los pies del Salvador» (Lc 7, 38); «Pedro salió fuera y lloró amargamente» (Mt 26, 75), y san Pablo queda «tres días sin comer ni beber» (Act 9, 9) abrumado de dolor. Son innumerables los pasajes del Antiguo Testamento en que la oración de los arrepentidos va acompañada de lágrimas y otras señales de aflicción.

La contrición profunda y auténtica no es un árido acto de la voluntad, sino un verdadero dolor *del corazón,* sede del amor. No sólo el espanto y el temor traspasan al pecador, sino sobre todo la pena causada por el amor, y un tal pesar que se enseñorea del hombre entero.

b) La contrición es también «detestación del pecado cometido» y «aborrecimiento de la mala vida pasada»

La contrición *es una sentencia de condenación que recae sobre cada pecado y sobre toda la vida pasada en el pecado,* condenación que el penitente pronuncia *con Cristo* y por su gracia. El pecador arrepentido hace suya con toda libertad y voluntad, y asistido de la gracia de lo alto, la sentencia condenatoria fulminada por el Padre celestial y que Cristo tomó sobre sí en el madero de la cruz. La contrición es un atemorizado «sí» con el que el pecador aprueba la terrible sentencia que Cristo, juez de vivos y muertos, pronunciará el último día contra los impenitentes; pero es también un «sí» lleno de esperanza y gratitud ante el juicio salvador de la cruz, en el que se apoya el arrepen-

19. Cf. I. Hausherr, *Penthos.* 20. ST suppl. q. 3 a. 1 y 2; q. 4 a. 2.

timiento, después de haber sido el alma penetrada por la gravedad escatológica del mismo. «Si esto se hace con el leño verde, ¿con el seco qué se hará?» (Lc 23, 31). «Sabiendo que un día hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5, 10), «nos juzgamos a nosotros mismos» y aceptamos la sentencia condenatoria de nuestro arrepentimiento por el juicio de Cristo, «para no ser condenados con este mundo» (1 Cor 11, 31s). El arrepentimiento es una saludable «aversión de la vida pasada»[21].

La contrición es un juicio en el que el pecador se condena a sí mismo y sus propios pecados ante el reino de Dios, del que ha hecho defección. Y por lo mismo, es su propia condenación ante la Iglesia, que nos invita al tribunal de la penitencia, recordándonos los rigores del juicio final y ofreciéndonos en su poder de las llaves la salvación segura en el reino de Dios. La contrición cristiana, en sus motivos y causas y en su intrínseca orientación, es contrición «sacramental», pues incluye la esperanza de recibir la gracia del sacramento y la disposición incondicional, al menos implícita, de someterse, por la confesión, al juicio de Cristo y de la Iglesia.

c) Propósito de enmienda, fruto y elemento de la contrición

1) *Esterilidad del propósito cuando falta la contrición*

El concilio de Trento hace hincapié en que la contrición «no consiste sólo en la cesación del pecado con el propósito de iniciar una nueva vida», sino esencialmente en la detestación positiva de los pecados pasados[22].

Max Scheler expuso magistralmente el aspecto psicológico de esta verdad[23].

«No faltan quienes jovialmente dicen: no hay por qué arrepentirse: lo que importa son los buenos propósitos y obrar mejor en lo futuro. Mas lo que no dicen es de dónde les vendrá la fuerza para formar tales propósitos y, sobre todo, para realizarlos, si tenemos en cuenta que la persona no se ha liberado aún por el arrepentimiento de la fuerza determinante del pasado»[24]. «Cuanto más os lanzáis adelante en el torrente de la vida —eternos Prometeos, frustrados Epimeteos—, más os sentiréis *prisioneros* de vuestro pasado culpable. No hacéis sino *huir* ante vuestra

21. Dz 897.
22. Dz 897.
23. Max Scheler, *Reue und Wiedergeburt,* en *Vom Ewigen im Menschen,* Leipzig 1921, págs. 5-58.
24. L. c., pág. 18.

culpabilidad, cuando creéis ganar la cumbre de la vida. Vuestro asalto es una deserción clandestina. Cuanto más volvéis los ojos para no ver las faltas que tenéis que llorar, más se anuda la cadena que os impide levantar el pie» [25].

«El camino que conduce al último envilecimiento es casi siempre el de los buenos propósitos, no realizados por no haber precedido un serio y profundo arrepentimiento» [26]. Aquí se presenta una paradoja, y es que si el único valor del arrepentimiento consistiera en hacer posible un mejoramiento de la voluntad y de la conducta para el porvenir —lo cual es erróneo— todavía el acto de arrepentimiento sólo alcanzaría su sentido inmanente y auténtico dirigido única y exclusivamente sobre los actos perversos del pasado, sin ninguna intención directa de mejorar el porvenir» [27].

La contrición es, por su esencia, mucho más que un simple medio de llegar a un buen propósito: lleva en sí misma su sentido y su necesidad, como un nuevo reconocimiento frente a la virtud quebrantada, como humilde súplica al Dios de la santidad, herido por el pecado.

Para la psicología y la teología es igualmente evidente que no es posible pasar sin más ni más de la culpa a un principio virtuoso, es decir, sin haber consumido en el fuego de la contrición el lastre de la vida pasada. Las culpas cometidas en un período anterior de la vida no pertenecen sólo al pasado. Permanecen, en virtud de su tendencia íntima, como potencias maléficas que continúan su obra. «He aquí la maldición que trae el crimen: engendrar continuamente nuevos males» (SCHILLER). Andaría equivocado quien restringiera esta antiquísima experiencia humana a los malos e irremediables efectos exteriores que el pecado ha producido y produce, cuando en realidad se aplica con mucha mayor fuerza y sin excepción posible a la funesta potencia generativa que desarrolla en el interior del alma toda falta no borrada por el arrepentimiento. Todo pecado, aun el de pensamiento, se graba en la estructura espiritual del hombre. El pecado de que no se hace penitencia oscurece la mente y disminuye la verdadera libertad interior. Cuanto más aparta el hombre su mirada para no ver sus propios pecados, más segura y potente es la acción demoledora de éstos, aunque actúe en forma «inconsciente». Son un peso muerto que quita el valor a las acciones subsiguientes. «Sólo la contrición mata el nervio vital de la culpa, por el que ésta continúa su obra. Ella extirpa del centro vital

25. L. c., pág. 18. 26. L. c., pág. 19. 27. L. c., pág. 19.

de la persona el acto y el motivo, el acto con su raíz. Así hace posible el libre y espontáneo comienzo, el principio virginal de un nuevo estilo de vida. Pues, en efecto, la contrición opera un rejuvenecimiento moral» [28].

«El cristiano ha de saber que el propósito que no nace del dolor de contrición es flojo y estéril, porque no procede de las profundidades del alma, y sobre todo porque no se apoya en Dios. Sólo la contrición hace maleable todo nuestro ser, ofreciendo entonces la posibilidad de imprimir a la voluntad una nueva dirección duradera y profunda hacia Dios» [29]. Estas palabras aluden al enraizamiento del motivo psicológico en lo teológico: el pecado grave es desprecio de Dios, el establecimiento de un estado de culpa y de enemistad con Dios. El reinicio de una nueva vida religiosa mediante el propósito —que en el fondo incluye esta decisión: quiero vivir en adelante como amigo de Dios, mejor, como hijo suyo— no pasa de ser una quimera estéril, si Dios, con el misericordioso perdón de la culpa, no concede nuevamente el don ansiado de la filiación adoptiva. Pero este don es imposible si el pecador, por su parte, no abandona el pecado en su corazón mediante el arrepentimiento. «Quiero vivir de nuevo en amistad con Dios»: ¡espantable insolencia y vana ilusión, si falta el dolor de contrición y la humilde confesión de la culpabilidad!; «he pecado, indigno soy de llamarme hijo tuyo» (Lc 15, 19). Sólo un embaucador puede decir tranquilamente a su acreedor: «Quédese tranquilo, que en adelante no le pediré nuevos préstamos.» Lo que procede es: o pagar las deudas, o pedir su condonación.

2) *Inautenticidad de la contrición sin firme propósito*

La consistencia del buen propósito depende de la sinceridad de la contrición; pero, a su vez, la sinceridad y profundidad de la contrición se muestra en el firme propósito [30]. «La contrición presenta siempre, desde su primera aparición, el esbozo de un "corazón nuevo". La contrición mata sólo para rehacer, abate para levantar. Ya comienza a edificar secretamente, cuando sólo parece que destruye» [31].

En el crisol del arrepentimiento se forja el buen propósito;

28. L. c., pág. 17s.
29. D. VON HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln ³1950, pág. 36.
30. Cf. Dz 819, 829s, 897, 914. 31. M. SCHELER, l. c., pág. 43.

por eso debe formarse a tiempo, o sea *antes de que se haya apagado el calor del arrepentimiento.* El dolor de los pecados no dura, sino que se disipa con el trabajo o distracción, o degenera en desaliento si, junto con la esperanza de reintegrarse en la filiación adoptiva, no va creciendo simultáneamente el deseo y propósito de llevar en adelante una vida propia de hijo de Dios, ayudado de la divina gracia. Ayudada, pues, de la divina esperanza, que es la palanca más poderosa de la contrición inicial, ha de decidirse luego la voluntad a emprender una vida nueva, conforme a la ansiada libertad de los hijos de Dios.

Al que desee ayudar a un pecador a convertirse, la psicología de la conversión le exige que atienda especialmente a dos cosas: primero, no ha de aspirar a recoger el fruto del buen propósito antes de que haya germinado la simiente de la contrición, y segundo, no ha de prolongar exageradamente el dolor de la contrición y el tormento de la conciencia, sino que debe apresurarse a recoger el fruto del buen propósito, una vez lo han madurado el ardor del arrepentimiento y el calor de la esperanza.

Y cuando el propósito se resiste a madurar, el mejor recurso es la oración, que alcanza la ayuda de lo alto y abre las venas interiores de la contrición. El propósito no puede progresar sino en la medida en que la contrición, divino «colirio» (Apoc 3, 18), ha purificado la visión del corazón y la voluntad.

3) *Las cualidades del buen propósito*

En todos los aspectos, el propósito debe nacer de la contrición y agotar todos sus recursos. Por lo tanto, debe tener las mismas cualidades que ésta: *el propósito debe ser general y universal.*

Pues la conversión no tiene por único fin evitar un acto malo particular o practicar una virtud especial. La conversión tiene que imponer una nueva orientación, una nueva forma de vida, la vida en Cristo. El propósito del convertido es la entrega total de la voluntad a la voluntad de Dios, es la disposición de cumplir en toda su integridad lo que imponga la gracia, lo que exija la remisión del pecado y la renovación en Cristo. Al hacer el propósito, el dinamismo de la contrición tiene que lanzar al hombre con todo su ser «a escalar la cima más alta posible de su ser ideal» [32], y juntamente, en su escalada, liberarse de su viejo «yo».

El quemar para rehacerlas, «las más profundas intenciones materiales» [33], es objetivo que sólo se consigue mediante *propósitos particulares*

32. M. SCHELER, l. c., pág. 28.
33. L. c., pág. 29.

bien definidos. Los propósitos particulares deben referirse expresamente a aquellos objetos y peligros que retardaron la conversión y que fueron causa y ocasión de determinadas faltas.

El propósito ha de ser, además, *serio y decidido,* y adecuado para extinguir *la raíz del mal.*

No bastaría, por ejemplo, que el adúltero se propusiera no cometer más adulterios, conservando, sin embargo, en su corazón el amor al cómplice de sus pecados. Falta la seriedad en el propósito del deshonesto que se propone evitar los pecados graves de impureza, pero mientras tanto no desecha los galanteos [34]. Sin embargo, no me atrevería a afirmar que tales propósitos imperfectos sean siempre insuficientes para alcanzar la justificación y el perdón en el sacramento de la penitencia. Aunque al dolor y al propósito les falte profundidad inicial, pueden ser, sin embargo, sinceros.

Los pecados pasados dejan generalmente en el alma una *oscuridad parcial* que impide ver con claridad las exigencias de la virtud, oscuridad que no desaparece sino cuando la contrición ha penetrado e iluminado todos los senos del alma. Puede, pues, suceder que el penitente no advierta que la sinceridad del propósito de evitar el pecado exige también necesariamente el de arrancar del corazón todo afecto e inclinación voluntaria al mismo y a lo que a él conduce. Esta ceguera moral, posible al principio de la conversión, es la que impide ver que tal o cual requisito está formalmente incluso en el propósito universal de evitar el pecado. Mas al ahondarse la conversión, o acaso con motivo de una recaída, vendrá un momento en que se ilumine mejor la conciencia y se perciba lo incompatible de ciertos afectos con la renovación del propósito. Es la hora de la gracia, que puede ser también la hora de graves recaídas, si se la desprecia.

A la prudencia pastoral le corresponde acechar el momento oportuno para descubrir al pecador el alcance de las exigencias morales, y traerlo a una decisión y cambio radical. Así, por ejemplo, habrá casos en que el confesor tendrá que exigir desde la primera confesión un propósito claramente determinado, como cuando tiene motivo para creer que el propósito «general» no es lo bastante sincero y eficaz. Un buen guía aprovecha todas las oportunidades para traer al convertido a propósitos precisos, según lo exigen las necesidades de su alma. Mas sería gran imprudencia el exigirle a un recién convertido, sobre todo si procede de un medio completamente irreligioso, mil resoluciones y propósitos, especialmente en asuntos que no son absolutamente imprescindibles para el cambio esencial que se impone, o cuando se prevé que la contrición no suministra fuerza suficiente para cumplirlos.

34. Cf. J. B. HIRSCHER, *Die christliche Moral* II, 3.ª ed., pág. 461ss.

El crecimiento paulatino es ley fundamental de la vida y también de la vida de la gracia. A ella tenderá, pues, el pastor de almas.

El propósito debe ser prudente. Como hemos puesto de relieve, la conversión exige el tender a las cumbres más altas, a una vida de gracia. Pero al mismo tiempo el precepto que nos impone el buscar ese fin nos pide que el primer paso lo dé la prudencia. Pero si la gracia nos empuja a dar un gran paso, a saltar con audacia, la propia prudencia nos mandará ser generosos, tanto en el propósito como en la realización.

Por último, *el propósito tiene que ser humilde.* La triste experiencia de nuestra debilidad, y aún más la experiencia del guiaje de la gracia divina, nos amonesta a hacer de nuestros propósitos una *humilde súplica,* ya que sólo de Dios nos puede venir el querer y el obrar el bien. La humildad nos hace ver que nuestros propósitos y aun nuestra acción no son más que una pequeña colaboración. Por eso debemos suplicarle a Dios que aumente su luz y que ahonde en nosotros el espíritu de conversión y que afirme nuestros propósitos. En fin, de la humildad nos nacerá para el futuro la firme decisión de evitar toda ocasión peligrosa de pecar.

6. *Atrición y contrición. Dolor por amor o por temor*

El dolor del alma que conduce a la conversión tiene diversos grados no sólo respecto a su profundidad y eficacia, sino también en cuanto a sus *motivos, que pueden ser más o menos elevados.* Es contrario a la psicología de la conversión —la cual no es sino un modo especial de considerar la conducta ordinaria de Dios en el camino de la salvación— el no atribuir valor auténtico sino a los motivos más perfectos y el exigirlos desde un principio. *El desarrollo de la contrición está sujeto a la ley del crecimiento paulatino, como, en general, toda la vida moral*[35]. Con todo, como ya hemos dicho más de una vez, no hay que olvidar que también el desarrollo rápido entra en esa ley del crecimiento.

Desde el punto de vista psicológico, o sea en el plan de la divina providencia, *la conversión y la penitencia saludable pueden tener motivos de orden natural y temporal,* por ejemplo, una gran desilusión, las amargas consecuencias del pecado, la fealdad

35. Cf. Dz 798; ST III, q. 85 a. 5.

del vicio, etc. Claro está que el dolor que tales motivos provocan no tiene, de por sí, ningún valor de redención y perdón. Pero la gracia de Dios puede conectarlos con otros que sí conduzcan de lleno a la contrición saludable y justificante. Aplíquese esto al temor puramente «servil», que nada tiene aún del casto dolor de haber perdido la amistad divina, y que por no reparar en el verdadero mal que causa el pecado, sólo aborrece los males temporales y acaso la eterna pena de sentido a que conduce. Pero estos actos, aunque sin valor eterno, son pasos preciosos que pueden encaminar a la verdadera contrición.

Tanto la *contrición* como la *atrición* justifican: *a)* la *contrición,* antes de recibir el sacramento de la penitencia; *b)* la *atrición,* sólo después de recibirlo.

a) La contrición perfecta

La contrición perfecta sólo puede entenderse como un misterio del amoroso diálogo entre Dios y el pecador a quien recibe en su gracia. El amor indulgente de Dios llega al corazón del pecador en forma tal, que éste, en fuerza de ese mismo amor y de la recobrada libertad de hijo de Dios, responde con amoroso arrepentimiento. Por parte del hombre, es un aborrecimiento del pecado, como sólo puede sentirlo un hijo arrepentido, *es un aborrecimiento que procede del amor,* y por eso Dios lo recibe de nuevo en gracia y amistad. La contrición perfecta es el retorno del hijo pródigo a la amorosa casa paterna, y es la prenda de que Dios lo acoge como a hijo. La contrición perfecta es aquel dolor con que el hijo, aun después del regreso a la casa paterna, continúa llorando las ofensas que infirió a su Padre.

El *motivo básico y central de la contrición perfecta* no mira al hombre y su desgracia, sino *a Dios, cuya santidad y amor ultrajó con el pecado.* Esto no quiere decir, ni mucho menos, que la contrición perfecta impida el deplorar la propia desgracia; pero la mirada no se detiene en la propia desgracia, sino que a través de ella penetra hasta la íntima raíz del pecado, la ingratitud, la desobediencia y desamor para con la infinita bondad y santidad de Dios.

Los demás motivos sobrenaturales de contrición fundados en el temor y la esperanza no son rechazados por

la caridad, sino purificados, confirmados y dignificados por ella.

La atrición queda, pues, englobada esencial y materialmente en la contrición. Mas todo lo que el temor y la esperanza tienen de propiamente servil, queda eliminado: «La caridad perfecta echa fuera el temor, el temor que supone el castigo» (1 Ioh 4, 18), y así estos dos sentimientos de esperanza y temor, sin los cuales el amor del hombre no podría formular una respuesta adecuada al amor de Dios —*mysterium tremendum-fascinosum*—, quedan purificados, santificados y reforzados.

b) La atrición

La atrición no tiene aún como motivo propio el amor divino. Los motivos en que se apoya pueden ser más o menos elevados. Existe una *atrición fundada en el temor,* o sea que no ha llegado aún hasta la caridad, pero que, sin embargo, es sobrenatural, «*dispone*» [36] *a la gracia y por lo mismo en ningún modo es despreciable.*

No decimos, sin embargo, si dispone a la gracia próximamente o de un modo más o menos remoto. Hasta nuestros días se viene discutiendo si la atrición fundada sólo en el temor, suponiendo que de hecho produzca el aborrecimiento del pecado, es suficiente disposición para la justificación por medio del sacramento. Está fuera de duda que la disposición interior de quien quisiera cometer el pecado, aun el mortal, si no hubiera infierno, es incompatible con una contrición en orden a la fructuosa recepción de los sacramentos [37].

La opinión hoy día más común sostiene, con santo Tomás y la mayoría de los teólogos postridentinos [38], que *para la recepción fructuosa del sacramento de la penitencia es necesaria al menos una atrición que contenga algún germen o principio de caridad.*

El concilio de Trento no quiso resolver la controversia [39]. Alejandro VII prohibió a los teólogos tacharse recíprocamente de herejes por sostener opiniones encontradas a este respecto [40]. La opinión rigorista que exige una atrición basada propiamente

36. Cf. Dz 898, 1305, 1410, 1412, 1525.
37. Cf. A. LANDGRAF, *Reue,* en *Lexikon fur Theol. und K.* VIII, col. 850.
38. Cf. J. PÉRINELLE O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas,* Caen 1927.
39. Cf. Dz 915. 40 Dz 1146.

en el amor para recibir con fruto el sacramento de penitencia, sin estar condenada por la Iglesia, no tiene hoy defensores.

En conclusión: el confesor ha de tener presente la amonestación de la santa Iglesia de procurar despertar en el penitente una contrición perfecta [41]. Por su parte, *el penitente está seriamente obligado a tender, por lo menos, a un principio de amor.* Tratándose de un asunto del que pende la eterna salud, hay que escoger «el camino más seguro».

Psicológicamente hablando, no puede acontecer que al dolor de atrición, despertado por el temor del infierno, le falte el germen o principio del amor, si se predican como se debe las grandes verdades de la fe: si se muestra que la salvación eterna es esencialmente el amor beatífico que incluye toda perfección y que el infierno es la exclusión definitiva de la amistad con Dios. Si en la mente de muchos cristianos la atrición no es más que el temor al diablo y a la pena de sentido, esto obedece indudablemente a una predicación defectuosa. No afirmamos con esto que no se hayan de predicar, y con todo vigor, las penas del infierno, aun las secundarias, las de sentido. Son la primera campanada para la conversión, ellas ponen una saludable inquietud en el alma, y tienen, por lo tanto, una importancia irreemplazable.

Es evidente que, desde el punto de vista de la conversión (*metanoia* = completo retorno a Dios), la *atrición es un principio y sólo un principio.* Para que llegue a obrar la verdadera y perfecta conversión, se necesita la acción de la gracia, que, por los santos sacramentos, eleva este dolor imperfecto al grado de perfecta contrición; lo que expresan los escolásticos diciendo que *ex attrito per iustificationem fit contritus.*

Al depositar Dios en el alma la fuerza *(habitus)* de la perfecta contrición, le exige al pecador arrepentido un acto de dolor que nazca, ahora sí, del amor. *Puesto que los sacramentos, incluso los de reconciliación, se ordenan todos al amor, hay por lo menos derecho a pedirle al que los recibe un serio esfuerzo por conseguirlo, o sea un esfuerzo por conseguir el dolor por amor.* Esto basta, aun cuando no consiga excitar una contrición perfecta.

Partiendo del conocimiento, tanto teológico como experimental, de que la conversión no es completa ni duradera mientras no se afiance en el amor, estableció SAN ALFONSO de Ligorio, en el sistema de misiones populares propio de su congregación [42], que la segunda parte de la misión se consa-

41. Cf. *Rit Rom.* tit., III, cap. I, n.º 18.
42. *Reg. et Const.* C. SS. R., const. 130-132.

grase al ejercicio de la vida devota, o sea al ejercicio del amor. A nuestro modo de ver es una falta imperdonable contra la ciencia teológica de la conversión el dar por terminada una misión una vez que se han predicado las tremendas verdades eternas que ponen las almas en conmoción. Es absolutamente preciso que a esa predicación del temor siga la «semana» del agradecimiento, de la alegría, del amor. Esta regla sirve para toda la cura de almas.

J. PÉRINELLE O. P., *L'attrition d'après la concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, Caen 1927.
H. DONDAINE O. P., *L'attrition suffisante*, París 1943.
J. DE BLIC S. I., *Sur l'attrition suffisante*, «Mélanges Science Religieuse» 1 (1945) 329-366.
A. BRUNNER, *Reue und Vergebung*, «Geist und Leben» 25 (1952) 98-106.
A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtlichen Furcht*, en «Dogmengeschichte der Frühscholastik» IV-1, Ratisbona 1955, 276-354.
—, *Der zur Nachlatssung der Schuld notwendige Grad der contritio nach der Lehre der Frühscholastik*, en *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III-2, Ratisbona 1955, 244-276.
C. O'BRIEN O. F. M., *Perfect contrition*, Dublín 1952.
V. HEYNCK O. F. M., *Contritio vera. Zur Kontroverse über den Begriff der contritio auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils* «Franziskanische Studien» 33 (1951) 137-179.
J. AUER, *Bekehrung und Vorsatz im Bussakrament*, en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für W. Schöllgen*, Dusseldorf 1964, 52-68.

7. *Objeto de la contrición*

La contrición debe mantenerse alejada de toda falsa conciencia de culpa. *El objeto propio de la contrición*, en el sentido estricto de la palabra, *es sólo el pecado propio, el acto pecaminoso de que uno se ha hecho responsable personalmente*. La contrición es la detestación de todos los pecados propios en general y de cada pecado especial del que se tenga conciencia. *Basta de por sí la contrición que abraza todo pecado en general.* Mas dos consideraciones imponen un serio *esfuerzo para llegar al dolor de cada pecado en particular:* el precepto positivo divino de la pesarosa confesión de todos los pecados graves y la necesidad de combatir la fuerza psicológica que adquieren los pecados que, como dicen los psicoanalistas, caen en el subconsciente sin haber sido «elaborados» ni «dominados» y que empujan a nuevas faltas. El examen doloroso y la confesión contrita realizan prácticamente este cometido.

El arrepentimiento perfecto no se contenta con la simple consideración amargada de cada *acto* pecaminoso y del *motivo*

que lo determinó. Preciso es ver en cada pecado la manifestación de la maldad oculta en el corazón y el índice de culpa acumulada. El corazón profundamente contrito no se contenta con exclamar: «*Cometí* tal pecado», sino que añade: «¡Ay de mí, que *soy* un pecador!» Cada pecado actual, conforme a su gravedad, muestra la fatal fecundidad de los pecados anteriores y, sobre todo, pone de manifiesto la *insuficiencia de la contrición y penitencia pasadas*. Una contrición de veras profunda conseguirá cegar la fuente de las «obras muertas» de los pecados.

«Cada falta va depositando en el alma una fuente secreta de nuevos pecados. La contrición debe penetrar hasta este dominio tenebroso, hasta este reino secreto de la culpa, para poner de manifiesto ante la conciencia los repliegues oscuros de la existencia» [43].

En cuanto al deber de confesar y a la recta disposición para comulgar, algunas faltas podrán excusarse a veces en atención a no haber concurrido el conocimiento o la libertad requeridos. Mas atendiendo al ineludible esfuerzo para mejorar la vida mediante el espíritu de contrición y compunción, el mejor y más exacto lenguaje sería éste: tal es la malicia que se ha acumulado en mí, por mi falta de profunda compunción, tan obcecado estoy por el pecado, que aun sin que mi conciencia se agite claramente, aun sin darme cabal cuenta de ello, calumnio, por ejemplo, o escandalizo al prójimo. Así, hasta la duda que surge legítimamente acerca de la grave culpabilidad subjetiva, es una invitación a una más profunda contrición por nuestra lamentable condición de pecadores.

Es verdad que no se puede tachar de pecado grave el acto repentino, inadvertido o semivoluntario, provocado por una mala costumbre, revocada y condenada por una seria contrición y un buen propósito. Mas la *actividad siempre renovada de esa mala disposición*, que provoca actos por lo menos semivoluntarios, es una seria *advertencia a profundizar la contrición y la penitencia*, es una llamada a íntima compunción, a una súplica de perdón: «¡Señor, ten piedad de mí, pobre *pecador*, pues lo *soy*, como lo *muestra* esta acción miserable!»

Hay faltas que no provienen de una culpa personal, ni actual ni pasada, sino que son la consecuencia del pecado original, de pecados de nuestros antepasados, o de la corrupción del ambiente. Tales faltas no pueden despertar nuestro arrepentimiento

43. MAX SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, pág. 44.

en sentido estricto. Sin duda que debemos juzgar con severidad lo que hay allí de culpa personal, considerando que por nuestra infidelidad a la gracia no se cierran esas heridas hereditarias de donde fluye la infección común.

Lo procedente, pues, aun aquí no es decirse: «De esto no tengo la culpa.» Lo mejor es excitarse, por decirlo así, a una *contrición suplente, fundada en la solidaridad sobrenatural,* y gemir por las innumerables injurias a la majestad divina y por la profunda corrupción de la humanidad. Esta compunción empuja a la reparación y al apostolado.

Tal contrición solidaria y suplente —*penthos* en el lenguaje de los padres de Oriente— se distingue, sin embargo, de la contrición en sentido estricto[44], pero ha de considerarse como una prolongación normal del deber de contrición y como una prueba de su autenticidad y profundidad. Ella muestra, además, que el arrepentimiento vive y obra por Dios y para Dios, y entra por los cauces del reino de Dios: de allí su aspecto solidario.

El oficio propio y específico de la contrición es «triturar, ablandar» la dureza que causan los *propios pecados;* «por eso no hay contrición por pecados ajenos»[45].

El espíritu de penitencia no sólo nos preserva de juzgar con severidad los pecados ajenos, y nos mueve a preguntarnos si en iguales circunstancias no habríamos obrado aún peor: ante la debilidad ajena, lo que pregunta el cristiano que tiene conciencia de ser *miembro del cuerpo de la Iglesia* es el grado de culpabilidad que le corresponde: ¡cuántos pecados ajenos habría impedido yo, si hubiera correspondido a la gracia, si me hubiera entregado con todas mis fuerzas a procurar la extensión del reino de Cristo, en la medida que me ha fijado la providencia! Cierto que en vista de un ambiente pervertido y que obstaculiza la libertad y el conocimiento del bien podríamos excusarnos en no pocos aspectos; con todo, quien conoce la gran ley de la solidaridad de la salvación deberá plantearse siempre la cuestión de conciencia de si hemos hecho cuanto estaba en nuestras manos para contribuir a que en el ámbito de nuestras actividades se hiciera visible el reino de Dios. Esta pregunta será sobre todo pertinente con referencia a un medio ambiente pervertido, que representa un peligro para la libertad y para la salvación de nuestros semejantes.

44. Cf. I. Hausherr, *Penthos,* pág. 26.

45. ST suppl. q. 2 a. 5.

Tal es el carácter de la penitencia y contrición en los santos de la Iglesia oriental. Su dolor no se mueve únicamente por la simple transgresión de la ley, sino sobre todo por el descuido en secundar la gracia[46]. Gimen porque ellos mismos y otros muchos, descuidando la gracia, no llegan al grado de perfección a que Dios les destina. En una palabra, el motivo de su dolor permanente —*penthos*— es la injuria hecha a Dios y la disminución del tesoro de la redención, consecuencia de todo pecado.

8. *La contrición, actitud y disposición permanente*

La Sagrada Escritura, la tradición teológica y la vida de los santos muestran que la contrición no sólo es acto indispensable para la conversión, sino actitud y disposición que ha de guardarse siempre. *Un acto aislado de contrición, aun inspirado de veras por el amor, no alcanza a desligar el corazón de todos los malos afectos en el grado que exige el pleno dominio del amor.* Con el aumento de la contrición aumenta el amor, y viceversa.

Hemos establecido que la ley cristiana no consiste propiamente en la barrera establecida por las prohibiciones de los mandamientos; su esencia está en las exigencias de la gracia. De allí deducimos que la vida de la gracia, que tiene su principio en la divina misericordia que se abaja a buscarnos en el abismo de nuestra miseria pecadora, exige no un amor recíproco de cualquier laya, sino un eterno himno de alabanza a la divina misericordia, *salido de un corazón contrito y humillado,* o, como dijo Marcos el Ermitaño, exige una *eukharistia metà syntetrimménes psykhês,* que expresa el ideal de santidad de los orientales[47].

Sin el tono fundamental del amor agradecido, hay peligro de que la actitud espiritual del convertido, en lugar de corresponder a la buena nueva del retorno al hogar, se asemeje a la del «*peccator simul et iustus*», imaginada por los luteranos, actitud que conduce a una falsa tristeza y por último a la desesperación. Mas sin el profundo *acorde acompañante de la actitud de contrición,* los sentimientos de amor podrían fácilmente inducir a presunción y a desagradecido autoengaño.

A medida que la contrición se va estableciendo en el alma y convirtiéndose en actitud permanente, van sanando las heridas causadas por el pecado; ella impide que las cicatrices vuelvan a abrirse[48], y sobre todo dispone el alma a un inmediato y profundo arrepentimiento después de cada infidelidad a la gracia.

Mas este sentimiento creciente de la compunción, que «cada noche inunda el lecho con las lágrimas de arrepentimiento» (Ps 6,

46. I. Haushrrr, *Penthos,* pág. 63, 186 passim.
47. Cf. I. Hausherr, *Penthos,* pág. 28.
48. Idea cara a partir de Orígenes.

7), que «examina con amargura del alma todos los años pasados» (Is 38, 15), que obliga al apóstol san Pablo a declarar con toda seriedad, después de tantos trabajos por el reino de Cristo: «No soy digno de llamarme apóstol, después de que perseguí a la Iglesia» (1 Cor 15, 9), y, en fin, que nunca cree que la tristeza por el pecado sea propia sólo de los principiantes [49]; este sentimiento, decimos, *nada tiene de común con la ansiedad e intranquilidad del escrupuloso,* siempre cavilando y siempre recordando sus pecados graves, temeroso de no haberlos confesado todos perfectamente. Sin duda que la confusión habitual dispone a la humilde confesión y aun a la confesión de pecados ya acusados o confesión general, mas semejante disposición, en vez de ser inadecuada inquietud de conciencia, es expresión del agradecimiento a Dios por el perdón otorgado. «Dios, absolviendo al hombre de la culpa y de la pena eterna, lo liga con la cadena de la perpetua detestación del pecado» [50]. Es la cadena de la gratitud.

9. «*Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados*» *(Mt 5, 5)*

«Es terrible que para recobrar la vida no haya más camino que el tenebroso del arrepentimiento. Pero, ¡qué maravilla que al menos exista uno!» [51]. *La contrición nos hace participar en la agonía de Cristo, pero también nos deslumbra con los resplandores del Resucitado.* Del mismo modo que el Señor no proclama dichoso todo sufrimiento, sino sólo aquel que se padece por Él y con Él, así también será sólo dichoso el pesar que tiene idéntico motivo e igual finalidad que su agonía de Getsemaní y que su grito de abandono en la cruz. Toda lágrima que a nuestros ojos arrancan las espinas de la vida, tiene que caer sobre los torrentes que a Cristo arrancó el pecado con su desprecio de Dios y la perdición de las almas. «La tristeza según Dios es causa de penitencia saludable, mientras que la tristeza según el mundo lleva a la muerte» (2 Cor 7, 10). La tristeza según Dios que aflige a un corazón compungido, libra de la vorágine de las múltiples tristezas humanas. El que con Cristo se aflige (el *penthikos,* como llamaban los griegos al monje penitente; el *conversus* o convertido, según el lenguaje benedictino) por la ofensa hecha a Dios, soporta con valor y alegría las pruebas de la vida, purifica y preserva su corazón del amor a las vanidades del mundo, y así se dispone a recibir los consuelos celestiales que Dios no niega a los humildes y a los puros de corazón.

49. Cf. ST III, pág. 84, a. 8 y 9; suppl. q. 4 a. 1.
50. HUGO DE S. VÍCTOR, tr. 6 *Summa Sent.* cap. 11, citado por SANTO TOMÁS, ST suppl. q. 4 a. 1.
51. MAX SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen,* pág. 52.

La tristeza en Dios incluye aquella alegría a la que exhorta el Señor a los suyos y que prometió como don sabroso del Espíritu. Pues esta tristeza da sus primeros pasos sobre la firme esperanza de la salvación, y es el eco mismo del himno agradecido que canta el corazón a la divina misericordia.

Innumerables son los dichosos frutos que produce la tristeza del corazón contrito: ella es el «colirio» que quita la ceguera (Apoc 3, 18), el dinamismo santo de la libertad que libra de la esterilidad del embotamiento, el medicamento que purifica la conciencia y la libra del remordimiento devastador. Ella protege contra las recaídas, en ella está el peso del amor reconocido que destruye el orgullo, ella abre la boca para la confesión saludable. Por ella purifica Dios el corazón para que pueda producir dignos frutos de penitencia (cf. Mt 3, 8; Ioh 15, 2), ella dispone a recibir el sacramento del perdón «con aquella piedad que concilia la paz y la serenidad de la conciencia, junto con el sentimiento de una profunda alegría» [52]; ella confiere una constante y abnegada atención a la salvación del prójimo, y no se resigna a ver triunfar el mal en este mundo en que vivimos. «Bienaventurados los que lloran.»

M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt, Vom Ewigen im Menschen,* Berlín ³1933, 5-58, trad. fr.: *Repentir et renaissance,* por P. KLOSSOWSKI, en *Les sens de la souffrance,* París 1936.
G. WUNDERLE, *Zur Psychologie der Reue,* «Archiv f. Rel. Psychologie» II-III (1921) 39-108.
M. MOERS, *Zur Psychologie des Reueerlebnisses,* «Archiv f. d. ges. Psychologie» 55 (1926) 298-360.
K. RAHNER, *Das Gebet der Schuld,* «Geist und Leben» 22 (1949) 90-100.
D. VON HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus,* Einsiedeln ³1950, 11-14.
I. HAUSHERR S. I., *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien,* Roma 1944.
N. KRAUTWIG O. F. M., *Die Gefährdung und Erneuerung des Bußsakramentes,* «Geist und Leben» 24 (1951) 18-25.
—, *Reue als Tat und Gnade,* «Geist und Leben» 22 (1949) 101-110.
—, *Bewältigt der moderne Mensch die Sünde?,* «Geist und Leben» 26 (1953) 20-31.

52. Dz 896.

P. Galtier, *Le sens du péché à entretenir,* «Rev. Asc. Myst.» 28 (1935) 289-304.
B. Häring C. SS. R., *Seelenheil und Theozentrik in der Mission,* «Paulus» 20 (1948) cuaderno 3, 3-15.
H. Nédoncelle, *J'ai recontré le Dieu Vivant. Témoignages avec deux études sur la conversion,* París 1925.
A. Oddone, *I fattori della conversione religiosa. Le vie di Dio nelle conversioni,* «Civiltà Catt.» 91 (1940) 32-41; 184-196.
Fulton Sheen, *La paix de l'âme,* París, 1953.
P. Mainage O. P., *La Psychologie de la conversion,* Paris [3]1923.
M. T. L. Penido, *La conscience religieuse, Typologie de la conversion,* París 1935, 41-131.
J. M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin,* París 1950.
R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen,* Munich [2]1950.
M. Otto, *Reue und Freiheit. Versuch ihrer Beziehung im Ausgang von Sartres Drama,* Friburgo-Munich 1961.
H. Häfner, *Vivencia de la culpa y conciencia,* Herder, Barcelona 1962.

II. LA CONFESIÓN

1. *La confesión, elemento de la conversión y signo sacramental*

La declaración de la propia culpabilidad es un acto esencial de la verdadera conversión: «soy pecador, necesito la misericordia divina». En esta forma general, es necesaria la confesión aun para la recepción fructuosa del bautismo, puerta universal de la conversión (abstracción hecha del bautismo de los niños). Ya del bautismo del Precursor leemos que quienes se sometían a él «confesaban sus pecados» (Mt 3, 6). Puesto que el bautismo cristiano se recibe para alcanzar la «remisión de los pecados» (Act 2, 38; cf. Lc 24, 47), es claro que su libre y voluntaria recepción equivale ya a reconocer que se siente la necesidad del perdón de los pecados.

Sin embargo, la Iglesia no exige para el bautismo una confesión detallada, puesto que su misión no es de *juzgar los pecados cometidos por los que no son aún miembros suyos*[53]. Mas en el «bautismo laborioso», como llaman los padres al sacramento de la penitencia[54], exige la Iglesia, *en fuerza de una ley positiva divina,* la confesión de todos los pecados graves cometidos después del bautismo. Enseña el concilio de Trento[55]

53. Dz 895 54. Dz 895. 55. Dz 899, 917.

que al conferir Cristo a la Iglesia el poder de «remitir o retener los pecados» (Mt 16, 19; 18, 18; Ioh 20, 23), le confirió el derecho divino — con la correlativa obligación — de exigir la expresa declaración de todos y cada uno de los pecados mortales, en la medida en que el penitente pueda hacerla. Cierto que es un precepto positivo, pero no arbitrario. Es, como todo precepto, la expresión de una ley vital: *puesto que el cristiano, hijo de la Iglesia, ha pecado contra la Iglesia, es normal que a ella haga su confesión, para que así le obtenga la reintegración en la amistad divina.* Dada la misteriosa solidaridad de todos los miembros del cuerpo místico de Cristo, hasta el más recóndito pecado de pensamiento significa una pérdida de salvación para la Iglesia y un agravio a ésta. En consecuencia, la Iglesia ha de exigir al cristiano que pecó, que confiese sus pecados *no sólo ante Dios, sino también ante la Iglesia,* de modo que el pecador se reconcilie con Dios por su mediación.

La confesión formal de los pecados desempeña una misión importante en el desarrollo psicoteológico de la conversión, como observaremos más adelante.

Aunque no está demostrado que la viva exhortación de los apóstoles «confesaos mutuamente vuestras faltas» (Iac 5, 16; 1 Ioh 1, 9) se refiera directamente a la confesión sacramental, muestra, sin embargo, que la disposición de declarar sus faltas al hermano, ante la Iglesia, es una etapa del camino de la conversión. La confesión de las propias faltas forma parte integrante de la conversión. Así lo proclama ya el Antiguo Testamento (Lev 5, 5; Prov 28, 13)[56] y aun las religiones no cristianas.

Es claro que la conversión incluye necesariamente la propia confesión de todos los pecados *ante Dios;* pues bien, la disposición de *confesarse ante la Iglesia es una consecuencia de la sincera confesión ante Dios,* pues el retorno a Dios no puede realizarse sin el retorno humilde y contrito a la comunidad en la que Dios depositó la salvación. Cierto es que no se puede equiparar la necesidad de confesarse ante un hombre con la de confesarse ante Dios, aunque se trate de un hombre representante de Dios. El precepto positivo divino, con la interpretación que de él presenta la Iglesia, nos señala el mínimo y el máximo de esta exigencia. La prudencia que mide la estructura interna y el desarrollo de la conversión confirma esta necesidad.

56. Cf. ST III, q. 84 a. 7 ad 2.

2. *La confesión: el mínimo exigido por el precepto y el máximo propuesto a la contrición*

La disposición de ir más allá de lo que exige la ley, en punto a *declaración de pecados,* es demostración y efecto del espíritu de penitencia.

Aunque escribimos una moral en el espíritu del seguimiento de Cristo, no podemos esquivar la distinción clara entre lo mínimo exigido por el derecho positivo divino y eclesiástico y lo que según la situación pide la virtud de penitencia, una acusación que va más allá de lo estrictamente impuesto.

En calidad de *juez,* tiene que *limitarse el confesor al mínimo exigido por la ley.* No tiene derecho a exigir —so pena, por ejemplo, de negar la absolución o so pretexto de falta de disposición— nada que esté por encima de lo exigido estrictamente por la ley. Pero está visto que como *médico y guía* puede excitar a su penitente a una humildad cada vez más profunda y, por tanto, más provechosa.

También al penitente que se propone seriamente seguir a Cristo, le importa mucho conocer con exactitud qué es lo que la ley impone, pues podría darse el caso de que *el excederse fuera falta de prudencia* y comprometiera el cumplimiento de otros deberes más importantes, retardando el verdadero progreso de la conversión.

El exagerar las exigencias de la confesión, como, por ejemplo, imponer a los niños, contra toda ley y aun tal vez bajo la amenaza de sacrilegio, la confesión de todos los pecados veniales, puede conducir a graves crisis religiosas, o por lo menos ocupar de tal modo las energías espirituales, que por ello se descuiden otros deberes morales y religiosos más altos. En principio, tiene razón Hirscher[57] al decir: «El que palia sus culpas y las acusa con reticencia no posee aún el sentido de la penitencia. Ese tal se confiesa sólo por cumplir con la prescripción legal: su mayor interés está en zafarse con el menor esfuerzo posible.» Se ofrecen casos, sin embargo, en que lo mejor es limitarse a lo estrictamente exigido, por ejemplo, para prevenir o curar la enfermedad de los escrúpulos. Para la generalidad, por el contrario, el conocimiento de las benignas exigencias legales será un motivo para ser más exigente consigo mismo: a ello invita el espíritu de la verdadera libertad y la filial docilidad a la moción interior del Espíritu Santo.

57. Hirscher, *Die christliche Moral* II, 3.ª ed., pág. 467.

3. *Importancia teológica y psicológica de la confesión*

Por la confesión auricular cae la contrición interior en el campo de los signos sensibles sacramentales. La confesión sensible, a la faz de la Iglesia, corresponde a la absolución también sensible, por la cual la amistad divina se da la mano con la experiencia de la fe. Síguese de aquí que para dar a este acto su pleno sentido religioso y moral, tiene el penitente que esforzarse por llegar a una confesión tan sincera y santa como corresponde a la santidad y fidelidad de la promesa con que Cristo le asegura su perdón. Preciso es, por consiguiente, que al celo inflamado con que Cristo ansía borrar sus pecados para salvarlo, corresponda una acusación profundamente dolorosa y arrepentida, y que la confesión sea, por la devoción y humildad que la acompaña, el himno a la gloria de la misericordia divina que Cristo y la Iglesia pretenden con su acción sacramental.

Puesto que la confesión entra en el signo sacramental y cae, por tanto, bajo la acción sacerdotal de *Cristo, el sumo sacerdote,* no ha de tener sólo el sentido de un recuerdo de culpas, sino que debe elevarse a la condición de un acto de culto, un himno de alabanza a la majestad divina, por el que, compungidos, reconocemos los derechos de la divina *justicia, proclamando al mismo tiempo su divina misericordia.*

Por esta razón, la acusación sacramental ha de verse libre de toda mirada complacida en sí mismo y de todo sentimiento de vanagloria por la reforma de vida que se ha realizado, aunque por lo demás sea deseable que la reforma iniciada se trasluzca a través de un noble propósito.

La humilde actitud del alma debe decir que sólo de la misericordia de Dios se esperan dones tan magníficos como son el perdón de las culpas y la regeneración espiritual que dará principio a una nueva vida de amor y de libertad santa, cual sienta a los hijos del Padre celestial.

Ya se entiende que la confesión debe ser oral, por ley ordinaria, puesto que forma parte de los signos sensibles relacionados con la absolución auditiva y reviste el carácter de un himno a la misericordia divina. Puede haber justos motivos para permitir otros medios de expresión, como la escritura. No está aún solucionada la cuestión de si, en general, puede hacerse la confesión por teléfono y por el mismo conducto otorgar la absolución. Si se tiene presente, por una parte, que el teléfono establece cierta presencia entre confesor y penitente, y, por otra, que la palabra oíble de la absolución después de haber recibido la acusación oral es evidentemente el elemento que más cae bajo los sentidos entre los signos sacramentales de la penitencia, pensamos que, en caso de necesidad, podría usarse este medio; por ejemplo, con un moribundo a cuya cabecera no pudiera llegar a tiempo el confesor.

La dolorosa confesión al sacerdote es ya obra de *satisfacción y reparación* que tiene el valor y la dignidad de un acto de culto, mediante los sufrimientos redentores de Cristo con los que se une por medio del sacramento. Con frecuencia el sacrificio que impone una confesión humilde es la acción más costosa y por lo mismo más valiosa de satisfacción.

La *confesión humilde* ocupa lugar preeminente en la *estructura de la conversión.* El pecado tiende esencialmente a ocultarse en las tinieblas, y aun a cubrirse con el manto de la virtud. «*Todo el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz para que sus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad viene a la luz*» (Ioh 3, 20). «Mientras el hombre se aferre al pecado y rehúse confesarlo humildemente ante Dios, no puede sino desear que la luz divina que juzga y condena se aparte de él — tal como hicieron los primeros padres después de su pecado, que se ocultaron ante Dios [58]. Esta fuerza entenebrecedora del pecado, que empuja hacia las tinieblas, trabaja contra la confesión ante Dios y ante su representante.

La razón es que la confesión descorrre el velo que oculta el pecado y proyecta la luz sobre las profundas tinieblas de la culpa. Sólo por la confesión cae de nuevo el pecador en la cuenta de que, para Dios, las tinieblas son tan transparentes como el día (Ps 139). He ahí por qué la confesión es etapa tan importante en la conversión, ya que ésta debe realizar el paso de las tinieblas a la luz de la verdad y del amor (cf. 1 Tes 5, 5; Rom 13, 11s). «*Dios es luz, y en Él no hay tiniebla alguna. Si dijéramos que vivimos en comunión con Él y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad*» (1 Ioh 1, 5s). La confesión descubre las oscuridades de nuestras culpas y abre el alma al torrente de verdad y de amor que viene de Dios. «La confesión nos dispone a la transparencia divina del amor que todo lo alcanza y nos hace accesible, por la gracia, la luz inaccesible (1 Tim 6, 16) en que habita Dios» [59].

La condición indispensable para que el pecador entre de nuevo en el círculo luminoso de la gloria divina — honor inaudito —, es que por la humilde confesión de sus pecados devuelve a Dios el honor que le había quitado. «No comuniquéis con las obras vanas de las tinieblas, antes bien estigmatizadlas... Todas

58. A. Brunner, *Aus der Finsternis zum Licht. Über das Bekenntnis der Sunden,* «Geist und Leben» 23 (1950), pág. 89.
59. A. Brunner, l. c., pág. 93.

estas torpezas, una vez manifestadas por la luz, quedan al descubierto y todo lo descubierto es luz» (Eph 5, 11ss). La entera manifestación de nuestra conciencia con todos sus senos y repliegues, la confesión sincera de nuestros pecados, que es el himno de alabanza a la misericordia de Dios, nos coloca en el cerco luminoso del amor y de la gloria de Dios. «El amor significa luz y accesibilidad, mientras que el pecado es egoísmo, tinieblas, inaccesibilidad, aislamiento» [60].

Por la confesión del bautismo hemos recibido el derecho de alabar a Dios en la comunidad de su pueblo y de participar en la eucaristía. Si al pecar gravemente hemos quebrantado nuestras promesas del bautismo, deberemos aceptar la confesión dolorosa de nuestros pecados a fin de volver a ser admitidos plenamente en la confesión de alabanza en la comunidad de Dios, en la eucaristía. «Confesarás tus pecados en la asamblea de los fieles, no entrarás en oración con mala conciencia. Éste es el camino de la vida» [61].

El amor a Dios, «*a quien no vemos*», se prueba por el amor al «hermano, a quien sí vemos» (1 Ioh 4, 20). Algo semejante pasa con la confesión hecha al representante visible de Dios y de la Iglesia: es la *prueba fehaciente de nuestra auténtica confesión a Dios.*

Al pecado concurre tanto el cuerpo como el alma. Al pecar se pronuncia el hombre contra el honor de Dios en forma, en cierto modo, visible. Con la gracia debe recibir la prenda y el germen de una futura gloria visible que resplandecerá en la comunidad de los santos.

Todo esto nos muestra cuánto conviene que al menos en cierto grado y de tiempo en tiempo haga el hombre confesión exterior de sus pecados, para que así testimonie que su salvación es solidaria con los demás miembros de la Iglesia para la gloria de Dios. Las palabras de Mounier: «El cristiano es un ser que se acusa» [62] deben entenderse aplicadas a su ser entero, corporal, espiritual y social.

La contrición es el patrón de oro que da a la confesión su valor religioso. Es ella la fuerza que «vence la vergüenza que quisiera cerrar los labios en el último instante de confesarse» [63].

60. A. Brunner, l. c, pág. 87.
61. *Didakhé,* iv, 14.
62. *Personalisme catholique,* «Esprit» (1940), pág 234.
63. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* pág. 21.

Pero, a su vez, la confesión exterior ante la Iglesia visible es la que da profundidad a los componentes más íntimos de la contrición, cuales son la *humildad* y la *sinceridad.* Además, la confesión es lo único que permite llegar a un *pleno conocimiento de sí mismo.* Lo que nos vemos forzados a manifestar a otra persona queda precisado en la conciencia con mayor claridad. «El mero pensamiento, la mera palabra interior no consigue resquebrajar los muros de la cárcel solitaria que aprisiona el pecado; por eso no basta para aquietar al alma. Sólo su formulación verbal exterior le da forma concreta y lo pone a la luz, ante los ojos»[64].

Notemos de paso cuánto puede ayudar un buen confesor en el conocimiento de sí mismo y en la formación del arrepentimiento, pues su labor no se limita a devolver la paz de la conciencia por la simple fórmula de la absolución; lo cual, sin embargo, es ya un gran beneficio. Así no es de extrañar que habiendo rechazado la confesión sacramental, busquen hoy los hombres un sustituto en la *confesión psicoanalítica,* que sin ser una acusación dolorosa es, con todo, la revelación completa de las intimidades del alma. «En lugar de ir al confesor van al psiquiatra»[65].

La confesión hecha a un hombre en presencia de Dios nos preserva también de la hipocresía y de la ilusión que nos acecha continuamente de creer que es moralmente justo y aun con frecuencia necesario el ocultar nuestras faltas, para no escandalizar a los demás y para no perder la estima que nos es indispensable en la sociedad. La confesión nos hace conservar la disposición moralmente necesaria para aceptar la humillación merecida por nuestros pecados. El rigor del sigilo sacramental y la santidad de la confesión resguardan del peligro de escandalizar o de perder la buena reputación.

El profundo sentido religioso y la magnífica fecundidad de la confesión explican por qué ha estado en uso aun fuera de la verdadera Iglesia, y por qué los católicos la frecuentan aun fuera del sacramento de la penitencia[66].

Mas la *verdadera profundidad y eficacia* de la confesión sólo se alcanza en la *confesión sacramental,* en la confesión que se

64. A. Brunner, l. c., pág. 91.

65. «En lugar de acudir al sacramento, acudí a la ciencia: me confesé con el médico y recibí de él la única absolución que el mundo puede dar, la absolución del psiquiatra, para el cual no existen pecados, ya que no existiendo el alma, no puede privarse de Dios. Y esta absolución me dio aquella paz tremenda en la que viven hoy miles de personas, cuya enfermedad no era sino el haber desdeñado la paz que ofrece Dios», Gertrud von le Fort, *Das Schweisstuch der Veronika,* Munich 1935, pág. 349.

66. Cf. *Dict. Théol.* C. xii 96ss. A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine.* Universitas cath. Lovan. Dissertatio ad gradum magistri, Lovaina 1926. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati,* 3 vol., Bolonia 1935-1936. Trata de la confesión de las culpas practicada en diversos pueblos. R. Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie,* Munich 1954, págs. 26-37 y en otras.

dirige a Dios potente y misericordioso, y hecha *a la faz de la comunidad santa de la Iglesia,* sociedad de salvación. Sólo en Cristo, en atención a Él, que es la palabra de Dios encarnada, «viva, eficaz y tajante más que espada de dos filos y que penetra hasta la división del alma y del espíritu... y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón, ante cuya presencia no hay cosa creada que no sea manifiesta, ante cuyos ojos todo es manifiesto», *y que es al mismo tiempo* «nuestro sumo sacerdote que sabe compadecerse de nosotros», en atención a Él, decimos, «nos mantenemos firmes en la confesión y nos acercamos confiadamente al trono de la gracia» (cf. Hebr 4, 14-16).

L'Église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence, Congrès national de Nancy 1952, París [2]1953.

A. Michel, *Pénitence et confession aux premiers siècles,* «Ami du Clergé» 62 (1952) 708-715.

A. Brunner, *Aus der Finsternis zum Licht. Über das Bekenntnis der Sünden,* «Geist und Leben» 23 (1950) 85-94.

J. Goldbrunner, *Vertrauenskrisis im Beichtstuhl,* «Anima» 5 (1950) 229-238; y en *Menschenkunde im Dienste der Seelsorge,* 1948, 61-70.

J. Miller S. I., *Katholische Beichte,* colección «Medizin-Philosophie-Theologie», cuaderno 7, Innsbruck-Viena 1946.

H. Willwoll, *Gewissenserforschung im Dienste der Gewissenskultur.* «Anima» 1 (1946), p. 316-330 (véase todo el fascículo 4, 1946).

R. Allers, *Autour d'une psychologie de la confession, Trouble et lumière,* «Études Carmélitaines» 1949, 65-92.

W. Schöllgen, *Psicoterapia y confesión sacramental,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962, 111-123.

M. Thurian, *La confession,* Delachaux et Niestlé, 1953.

C. Jean-Nesmy, *Práctica de la confesión,* Herder, Barcelona 1967.

4. *La integridad material de la confesión según el mínimo exigido por la ley*

La ley divina positiva obliga a todo cristiano a confesar todos los pecados graves cometidos después del bautismo y que aún no han sido remitidos directamente por el poder de las llaves confiado a la Iglesia. Y han de confesarse indicando su número y especie — con las circunstancias que cambian la especie — según se presenten a la memoria después de un diligente examen[67].

67. Cf. Dz 899, 917; CIC, can. 901.

La Iglesia ha precisado esta ley divina en el sentido de prohibir el diferir más de un año ni más allá del tiempo oportuno designado para la confesión pascual, sin causa grave, la confesión de los pecados mortales, confesión que ha de hacerse por el tiempo de cuaresma [68].

Los teólogos distinguen entre integridad material e integridad formal de la confesión.

La integridad *material* es la acusación *efectiva de todos* los pecados graves, con su número y especie.

La integridad *formal* consiste en la *sincera voluntad* de llegar a una confesión materialmente íntegra, poniendo para ello a contribución todo su leal saber y entender.

Para la validez de la confesión preciso es que *se manifieste la buena voluntad, al menos por algún signo de arrepentimiento.* Apoyándose en una opinión probable, fundada en el principio de que en extrema necesidad se ha de intentar todo lo posible, a un moribundo se le puede dar la absolución al menos condicionalmente, aun cuando no haya dado ninguna señal de arrepentimiento, con tal que se pueda presumir que la daría si pudiera.

Fáltale a la confesión tanto la integridad material como la formal, cuando el penitente omite *algún pecado mortal por culpa grave.* En tal caso la recepción de la absolución constituye un *sacrilegio.*

Cuando el penitente olvida u omite la confesión de un pecado grave por *negligencia leve,* la confesión es válida y la recepción de la absolución fructuosa. También *es válida* la confesión cuando, a pesar de la sincera voluntad de confesar todos los pecados, se ha callado uno grave, cuya gravedad se advertía, sin embargo, pero se ha callado debido a una *paralización completa de la libertad*, como sería el caso de una *súbita e invencible vergüenza morbosa.* Mas en este caso no puede el penitente juzgarse dispensado de acusar el pecado callado entonces en una confesión subsiguiente. Mucho menos podría alguien apoyarse en este caso para considerarse en principio dispensado de la confesión por el simple motivo de la vergüenza.

Bueno es tener presente este caso, que tal vez no es tan raro como pudiera pensarse, para comprender así cómo hay almas que sufren infinitamente por un pecado callado en confesión y que con todo llevan vida devota y penitente, y sólo después de prolongados tormentos consiguen superar la vergüenza de confesarlo.

68. Conc. de Letrán. Dz 437s, confirmado por el Trid. Dz 901, CZC, can. 906.

La ley que impone la confesión de los pecados graves indicando el *número* y la *especie ínfima* (o sea, con las «circunstancias que cambian la especie»), obliga a los que están instruidos en teología a una acusación acomodada al grado de su ciencia, pues con frecuencia es difícil establecer qué circunstancia cambia la especie de pecado y qué cosa duplica o multiplica los pecados. Mas no es justo esperar o exigir de los poco versados en teología una acusación que entre en todas estas difíciles distinciones.

Sin duda hay que instruir a los fieles en estas cuestiones, pero sólo cuando lo estén ya en otras mucho más importantes para la ilustración de su fe y el desarrollo de la verdadera vida cristiana.

Para el pueblo sencillo basta esta regla también sencilla: declarar todo lo que constituye pecado diferente y grave, o lo que siendo de por sí leve se hace grave a causa de las circunstancias. El confesor debe ayudar al penitente, en forma discreta y prudente, a realizar una confesión «materialmente íntegra», mas no lo ha de acosar con distinciones de especies y números sacados de los últimos y más profundos trabajos científicos sobre la materia; le basta atenerse al alcance del penitente y a la manera como él entiende las distinciones. *Según la ley, no hay obligación de señalar las circunstancias que no cambian la especie aunque aumenten enormemente la gravedad dentro de la misma especie.*

Pero si el confesor, usando de su derecho, pregunta por tales circunstancias, sea con el fin de enterarse de alguna ocasión próxima de pecado que todavía perdura o de proporcionar algún medio necesario para una verdadera conversión, sea también porque se trate de alguna restitución o bien de una acción que cae dentro de las penas eclesiásticas, etc., hay que responderle con sinceridad. Una mentira consciente en materia grave haría inválida la confesión, pero no una mentira sobre materia leve, ocasionada por la turbación. Mas, incluso tratándose de materia grave, tal mentira no es necesariamente indicio de disposición insuficiente, pues en un caso particular la reflexión y la libertad pueden estar suspendidas o muy limitadas.

Debe indicarse en cuanto es posible el número exacto de pecados mortales. Cuando esto no es posible, o lo es sólo con grandísimo esfuerzo, bastará indicar un número aproximado.

Así, muchos no pueden precisar el número, cuando pasa de unas diez veces, o cuando el pecado ha comprendido un largo espacio de tiempo. Entonces bastará decir: tal número más o menos, como: cien veces más o menos, lo que puede indicar unas noventa o unas ciento diez, etc. Y *no hay por qué preocuparse por precisar más.* Pues el cristiano tiene otros menesteres más importantes que crearse posibles causas de escrúpulos e inquietudes de conciencia. Aun cuando más tarde se acuerde del número exacto de sus pecados, no tiene por qué volverlos a confesar, aunque se dé cuenta de que el número aproximado que él indicó era muy inferior al real; a no ser que sea tanta la diferencia, que deba juzgar fundadamente que si el confesor la hubiese conocido, habría pronunciado un juicio sustancialmente diverso acerca de su culpabilidad y de la correspondiente penitencia.

Al indicar un número aproximado, se entiende generalmente que el penitente tiene en vista el número mayor posible, y en tal sentido lo toma la Iglesia, remitiendo directamente ese número.

«Se han de confesar también los *pecados internos* y los que van contra los dos últimos mandamientos» [69] (y, claro está, aun los que van contra el sexto), indicando ordinariamente su número y especie. Mas adviértase que cuando el indagar la *integridad material en materia de impureza suscita representaciones impuras y tentaciones peligrosas* (ora para el penitente, ora —lo que será más raro— para el confesor), no sólo está dispensado el penitente de la integridad material, sino que *el procurarla le está estrictamente vedado* por la ley que manda evitar las tentaciones y peligros innecesarios [70].

Subsiste, sin embargo, el deber del penitente de facilitar al confesor la *formación de un juicio exacto* acerca del *estado de su conciencia y de su culpabilidad,* mediante una confesión humilde y sincera.

---

69. Dz 917.

70. Véase la sentencia del Santo Oficio: *Normae de agendi ratione confessariorum circa sextum Decalogi praeceptum,* de 16-5-1943, en «Periodica de re morali» 33 (1944) 130-133. Cf. su comentario por J. PISTONI, Módena 1944.

Véase además la alocución del 14-9-52 en la que el Sumo Pontífice recuerda la ley moral inviolable, que prohíbe despertar voluntariamente tentaciones impuras en cualquier caso que sea, como por ejemplo, con el fin de producir una liberación psicoanalítica. Aunque el caso a que alude el papa es el del tratamiento psicoanalítico según el método de Freud, que es completamente distinto del de la confesión, no es menos cierto que vale también para ésta la ley que obliga a alejar todo peligro innecesario de tentación. Véase también A. LEHMKUHL, *Theol. Mor.* II ed. n. 437: *«Si paenitens sibi timet, ne recogitando peccata, maxime luxuriae, misere in delectationem labatur: accuratiorem recogitationem omittere debet etiam cum periculo ab integritate deficiendi.»*

Así, por ejemplo, una prostituta que se convierte después de largo tiempo de pecado, no tiene por qué refrescar el recuerdo de todas sus acciones infames. Basta que confiese el tiempo durante el cual ejerció ese repugnante «oficio». Todo cuanto tiene relación con esto —innumerables actos, palabras, pensamientos de diversas especies— queda suficientemente expresado así. Sería grande imprudencia el que el confesor entrara a examinar cada pecado en particular para obtener un número materialmente exacto, cosa por otra parte del todo imposible, inútil y hasta peligrosa para su buena reputación. Le esperan otros sagrados deberes: despertar en la penitente la fe y la esperanza, el reconocimiento a la divina misericordia, infundirle nuevo respeto por su alma ya santificada, y traerla a los propósitos apropiados para emprender una vida nueva. Sería una monstruosidad que el penitente y el confesor unieran todas sus fuerzas para alcanzar una especie de integridad material que estaría fuera de propósito y aun sería peligrosa. Más importante que la enumeración completa de todos y cada uno de los pecados, cuyo número queda ya implícitamente conocido, es el esfuerzo por llegar a una conversión profunda y duradera. Bastantes preguntas tendrá ya que hacer el confesor para cerciorarse de este punto.

Siendo la *integridad formal lo verdaderamente importante* de la confesión, no debe el confesor arriesgarse preocupándose demasiado por la integridad material y atribuyendo una desmedida importancia al número y especie de pecados.

La prudente aplicación de lo que realmente pide la integridad de la confesión, *evitará* (como enseña la experiencia) *muchas confesiones indignas, o por lo menos muchas intranquilidades de conciencia.* Puede acontecer que alguien, a consecuencia de una defectuosa instrucción, se crea obligado a una integridad material imposible o indebida, y que por otra parte vea en su conciencia la imposibilidad de realizarla. De allí nace una dolorosa inquietud. Es deber del confesor aquietar esas almas, asegurándoles que les basta la integridad formal, y que en lo futuro a ella deben tender sin preocuparse más por las cosas pasadas. La paz que ello trae libera energías para emprender una vida nueva.

El precepto de la integridad material ha de interpretarse *conforme a las posibilidades humanas* y teniendo en cuenta los demás actos de la conversión. Es peligroso dar a un precepto positivo —aunque sea santo como el que nos ocupa— *una importancia desproporcionada* [71].

La extensión del *examen de conciencia,* requerida para la validez de la confesión, depende de lo que se haya creído obliga-

---

71. Una ciencia moral inspirada más o menos por el positivismo jurídico y, en parte también, la práctica de la cura de almas han desarrollado una casuística moral muy abundante y no raras veces también un asombroso rigorismo siempre que se trató de un mandamiento establecido, mientras que las leyes estructurales no establecidas de la gracia y del orden de la creación fueron relegadas a la ascética.

torio en el primer tiempo de la conversión. Si más tarde, al ahondarse la conversión, se da cuenta el penitente de que el examen de la confesión pasada fue imperfecto, no está por esto solo obligado a repetir aquella confesión, si por otra parte su confesión fue válida. Con todo, está obligado a acusar en la próxima confesión los pecados graves olvidados.

El que no tiene nuevos pecados graves que acusar y quiere con todo recibir el sacramento de la penitencia, puede acusar de nuevo los pecados graves ya confesados, o contentarse con la acusación de pecados veniales. De por sí, o sea mirando sólo la ley de la confesión, basta una acusación general. «No me acusa la conciencia de ningún pecado grave: me acuso de todos mis pecados veniales.» Claro está que el confesor ha de señalar a las personas piadosas la manera más provechosa de confesarse.

La ley no obliga a confesarse de pecados dudosos, ni de pecados dudosamente graves.

El CIC, can. 906, repitiendo la doctrina del concilio de Trento, habla sólo de la obligación de confesar los pecados *graves* «de los que se tiene conciencia después de examinarse» *(conscientiam habet)*. Pues bien, no se puede de ninguna manera decir que uno *tiene conciencia de pecado grave* cuando después del correspondiente examen *se duda prudentemente* si se cometió tal pecado, o si el pecado cometido era grave.

Un buen examen de conciencia junto con la aplicación de las «reglas prácticas de prudencia» pueden resolver con suficiente certidumbre las dudas acerca de los pecados y de su gravedad. Así, un cristiano de ordinario fervoroso, si cae en la duda de si pecó gravemente, puede, por lo general, creer que no. Por el contrario, el que comete el pecado con la facilidad con que el sediento bebe un vaso de agua, al ofrecérsele una duda puede concluir que sí pecó. Los escrupulosos *deben* presumir —al menos en orden a la obligación de confesarse— que no han cometido pecado, si la duda entra en el terreno de sus escrúpulos.

El que después de una confesión que se creyó por el momento bien hecha, comienza a dudar acerca de su validez, o de si confesó tal o cual pecado, según la ley no está obligado a volver sobre dicha confesión, pues le favorece esta regla prudencial: «Toda acción, si no se prueba lo contrario, se presume bien hecha». Sólo hay obligación de confesar los pecados graves de

los que se tiene seguridad moral de que *no han sido aún acusados en una confesión válida*. El que acusó de buena fe un pecado como dudosamente grave y después descubre que lo era ciertamente, no está obligado a acusarlo de nuevo, pues la absolución ya cayó directamente sobre él, tal como era en realidad, por más que se haya acusado como dudoso, ya que el penitente tenía la intención de acusarlo tal como era en realidad y lo mismo el confesor de perdonarlo [72]. Además queda la cuestión fundamental de cómo será posible llegar luego a un conocimiento moralmente cierto sobre la gravedad subjetiva del pecado después de haber dudado sobre ella en anteriores confesiones.

El que duda prudentemente acerca del tiempo de un pecado ciertamente grave si fue antes o después de la última confesión buena, está obligado a confesarlo, al menos conforme a los principios de equiprobabilismo. La obligación segura de confesar el pecado se sobrepone a la duda acerca del cumplimiento. El probabilismo, por el contrario, en todo caso de duda prudente se pronuncia en contra de una obligación legal estricta.

Hay una cosa que no se ha de perder de vista y es que ahora no hablamos sino de la *obligación que impone la ley sacramental.*

Para todos y en cada instante, pero sobre todo en peligro de muerte, vale sin reservas el imperativo de la gracia, que nos obliga a vivir siempre en estado de amor, de gracia con Dios, y en la duda de si se ha perdido dicho estado, a seguir el camino más seguro.

Cuando hay duda de si se ha cometido un pecado grave, hay obligación de *hacer cuanto antes un acto de perfecta contrición;* y si se cree que no es posible hacer dicho acto y no hay posibilidad de confesarse luego, preciso es pedirle a Dios la gracia de la perfecta contrición. Pero si puede recibir el sacramento de la penitencia, mejor; así su conversión quedará perfeccionada y santificada. En estos casos de duda en que, como hemos dicho, no hay obligación de confesarse, puede uno acercarse a un sacramento de vivos, por ejemplo, a la sagrada comunión, esforzándose en hacer un acto de contrición perfecta. Dicho sacramento le dará con segu-

72. Cf. L. Fanfani, *Manuale theol. mor.* iv, Roma 1951, pág. 379. Cf., sin embargo, San Alfonso, *Theol mor. lib.* iv, n. 478; al contrario, n. 477.

ridad el estado de gracia, con tal que lo reciba al menos con una sincera atrición.

Caso de no tener ocasión de recibir el sacramento de la penitencia, para todos aquellos que, sin estar estrictamente obligados por un precepto de Dios o de la Iglesia a una confesión previa, dudan simplemente de su estado de gracia (esto es, de si han conseguido hacer un acto de perfecta contrición después de un pecado grave dudoso), es mejor acercarse a la sagrada comunión en busca de la salud, que poner su salvación en peligro por dejarse llevar de un falso temor.

5. *Causas que excusan de la integridad material de la confesión*

Como ya indicamos, el peligro serio de la tentación de impureza no sólo dispensa de la integridad material, sino que la hace completamente ilícita. También dispensa de ella la *imposibilidad física o moral.*

Al *moribundo* que no puede confesarse, le basta dar algún signo sensible de arrepentimiento y de la voluntad que tiene de hacerlo. El que está *gravemente enfermo* debe contentarse con procurar aquella integridad que no agrave su estado de salud. La *ignorancia* y el *olvido* dispensan también cuando no son culpables, o por lo menos no gravemente culpables.

No hay, en general, ninguna obligación de hacer por escrito la confesión, aun cuando uno pueda temer que de lo contrario olvidará muchos pecados. La escritura es medio extraordinario, que además puede poner en peligro el sigilo sacramental y conducir al escrúpulo. Hay notables moralistas, sin embargo, que imponen este medio cuando la memoria es muy flaca y no existen los peligros indicados.

El penitente que *no encuentra confesor que comprenda su idioma* puede pedir la absolución indicando por signos su voluntad de confesarse. Lo mismo vale para los *sordomudos,* cuando no se encuentra confesor que entienda sus signos de expresión.

Nadie está obligado a servirse de intérprete para hacer una confesión materialmente íntegra. Mas tampoco está prohibido, si se toman las providencias del caso para impedir todo escándalo [73].

73. CIC, can. 903

La *falta de tiempo* excusa sobre todo en *peligro de muerte.* En tiempo de guerra pueden recibir la *absolución general* los soldados y civiles que están en el frente o cerca de él, y aun todos los habitantes si se emplean armas atómicas, *suponiendo* que no tengan tiempo ni oportunidad para la confesión auricular íntegra. Se requiere: 1) que presenten alguna señal visible de arrepentimiento y 2) que estén dispuestos a confesar después los pecados graves en una confesión normal. Con las mismas condiciones puede impartirse la absolución general a los fieles cuando hay *gran escasez de sacerdotes* con el consiguiente inconveniente de tener que esperar mucho tiempo hasta poder recibir la absolución en la confesión particular [74].

En los días en que hay *gran concurrencia de penitentes,* la falta de tiempo no es *razón para dispensar de la necesaria integridad material* [75].

Las confesiones atropelladas en los días de aglomeración son un desorden que reclama la intervención de los ordinarios, como ya notaba el obispo J. M. Sailer. En casos particulares podrá absolverse abreviando la confesión, como, por ejemplo, cuando el confesor o el penitente tiene que marcharse por un motivo urgente, y en los próximos días el penitente no tendrá ocasión de confesarse; o cuando habiendo ya principiado la confesión no se tiene tiempo para terminarla.

Una circunstancia que haga peligrar el *secreto sacramental* puede también dispensar de la integridad material, como cuando se confiesa en una sala de hospital, o en confesonarios no aislados de los demás fieles.

Los pastores de almas deberían ingeniarse para establecer confesonarios cerrados que favorezcan el orden exterior y coloquen al penitente y al confesor en las condiciones psicológicas adecuadas para este importante acto de salvación.

En ciertas circunstancias, podría también ser motivo que excuse de la integridad material, el temor fundado del penitente (por ejemplo, una persona de gran prestigio y dignidad) de dar con su confesión grave escándalo al confesor.

También nos parece que la vergüenza casi invencible que se puede experimentar de confesar un pecado a un sacerdote con el que uno se encuentra diariamente, puede ser en ciertos casos motivo suficiente que excusa de la integridad material, siem-

74. Pero el sacerdote no puede impartir la absolución general sin licencia del ordinario del lugar, a no ser en caso de urgente necesidad. Cf. AAS 32 (1940) 571; 36 (1944) 155s.
75. Dz 1209.

pre que no sea posible acudir a otro sacerdote, o que el hacerlo pueda llamar demasiado la atención. Esto puede suceder sobre todo en poblaciones pequeñas. El rigorismo de otros autores no considera suficientemente lo que en tales casos se da siempre por supuesto, a saber, que el penitente tiene realmente la voluntad de confesar su pecado en la primera ocasión favorable. Se trata sólo de un aplazamiento, no de una liberación total.

El peligro de que el confesor pueda descubrir quién fue el cómplice del pecado, no es, de suyo, motivo que dispense de la integridad. Desde luego, el penitente debe cuidarse de no descubrir a su cómplice.

A los casos que acabamos de explicar se aplican dos principios generales:

1) Las razones que excusan de la integridad juegan sólo cuando hay una *desventaja grave, o una incomodidad desproporcionada* en buscar otro confesor, o cuando la confesión debería diferirse por mucho tiempo, o con peligro para la salvación. Cuando el pecador siente en su alma la miseria del pecado mortal y su impotencia por llegar a la perfecta contrición, se le hace indudablemente demasiado duro el esperar muchos días la palabra redentora del perdón divino.

2) *Cuando desaparecen los motivos* que justificaban la confesión incompleta, ésta *se ha de completar,* y en la primera confesión, que podrá ser la próxima confesión pascual. Mientras tanto puede uno acercarse a la sagrada comunión sin confesar de nuevo, con tal que después de la última absolución válida (aunque ésta hubiera sido general) no se haya cometido ningún nuevo pecado mortal.

J. VISSER C. SS. R., *De excusatione a praecepto integritatis confessionis propter defectum temporis,* «Euntes docete» 3 (1950) 75-88.

6. *Obligación que tiene el confesor de ayudar a que se realice una confesión materialmente íntegra*

Corresponde al ministerio del confesor ayudar al penitente en el empeño de hacer una confesión buena y completa. Pero la experiencia enseña que este deber es precisamente lo que quita a muchos sacerdotes el gusto por la administración del sacramento de la penitencia; por ello vamos a señalar con precisión los límites de esta obligación.

1) El deber del confesor a este respecto es sólo *suplementario* (subsidiario). Más importante y fundamental que el deber de preguntar es el de instruir en general a los fieles acerca de la naturaleza y alcance de la confesión materialmente completa, conforme a lo que acabamos de indicar.

Propiamente es el penitente quien está obligado a hacer una confesión completa, mediante una buena preparación, pero en el caso de no poder conseguirlo sólo deberá rogar al confesor que venga en su ayuda.

2) En principio puede decirse: *La confesión ha de considerarse completa mientras no haya motivos decisivos y manifiestos para creer lo contrario.* Y esto conforme a la regla general de prudencia que dice: «*Omne factum praesumitur recte factum.*»

Sería una sinrazón que el confesor pensara lo contrario y considerara insuficiente la acusación mientras él no se convenza de su integridad atendiendo a circunstancias especiales o mediante preguntas. Peor aún sería que el confesor adoptase como sistema general el dudar de la sinceridad del penitente hasta prueba de lo contrario; ello equivaldría a confundir el pacífico tribunal de la misericordia, al que voluntariamente se acoge el pecador, con un proceso inquisitorial encargado de castigar con el supremo rigor.

Empero, la aplicación de este principio requiere prestar atención a las circunstancias tan diversas como pueden ofrecerse. Tomemos por ejemplo las regiones donde escasean los sacerdotes: allí los penitentes esperan que el confesor los vaya interrogando por los principales mandamientos. Y casi en todas partes se encuentran fieles de muy corta inteligencia: éstos se presentan con la simple disposición de responder a lo que les pregunte el confesor, sin que formulen siquiera la súplica de ser ayudados. Otros no se atreven a nombrar el pecado y, vergonzosos, están suplicando al sacerdote que los ayude con sus preguntas. Es claro que debe hacerlo.

3) Desde el punto de vista de la integridad material es evidente que sólo hay que preguntar por aquellos pecados que, según toda probabilidad, también *subjetivamente* deben considerarse como graves para el penitente de que se trate. Así la confesión materialmente íntegra de un sacerdote o de un seglar bien instruido en la religión será muy diferente de la de un cristiano ignorante en las cosas de la fe, como lo es el que vive en un medio descristianizado. Éste no habrá tenido presentes, por ejemplo, las circunstancias que modifican la gravedad del pecado, o, dada su deficiente forma-

ción religiosa actual, ni siquiera podrá comprender la influencia de tales circunstancias, o acaso no pocas acciones que ahora comprende que son pecados, cuando las ejecutó pudo pensar que no eran pecados o que no eran graves.

4) Huelga decir que en la manera de preguntar se han de observar *las reglas de la buena educación*, conforme a las costumbres del lugar. Así el sacerdote que ha de oir confesiones en China o en Japón no ha de preguntar directamente — como puede hacerse en el mundo occidental — si se ha cometido tal o cual pecado, sino que ha de conformarse a las reglas de las buenas maneras en uso en aquellos países. Y aun en los países occidentales no sería lo más indicado, generalmente hablando, el preguntar directamente antes de haber solicitado cortésmente al penitente si, para hacer una buena y completa confesión, quiere ser ayudado mediante las preguntas más necesarias. Por lo demás, muchos penitentes lo solicitan desde el principio de la confesión.

Es también conveniente que el confesor, en caso de confesiones incompletas, antes de proceder a las preguntas de rigor, manifieste cortésmente al penitente que entiende perfectamente la buena voluntad que lleva de confesarse bien. No ha de increparlo, pues, en términos como éstos: «No basta confesarse así; tiene que responderme a las siguientes preguntas.» Debe, más bien, emplear este o parecido lenguaje: «Por su confesión entiendo que desea hacerla buena. Pero tal vez ha pensado que es preciso señalar el número aproximado de pecados graves.»

En ningún caso convendrá interrogar inmediatamente sobre pecados especialmente graves, como el aborto o los pecados *contra naturam* en el sexto mandamiento. Cuando se juzgue necesario preguntar, o cuando el mismo penitente lo solicita expresamente, ha de principiarse por los menos graves, por los más frecuentes, y sólo se ha de interrogar sobre los gravísimos cuando, por lo que ya se va oyendo, se sospecha fundadamente que puede haberlos. Y aun entonces se ha de comenzar preguntando al penitente si no ha tenido alguna vez tentaciones contra tal o cual virtud o precepto.

5) Todo esfuerzo para obtener una confesión materialmente íntegra debe *guardar la debida proporción con los otros deberes del confesor, todavía más santos e importantes.* El deber de interrogar no debe, pues, nunca obscurecer el aspecto cultual del sacramento, que proclama y engrandece la justicia y la misericordia de Dios, ni el regocijo lleno de agradecimiento por el recto retorno al hogar de Dios.

6) Pero el eventual deber de interrogar por parte del confesor no se limita a la integridad material de la confesión. Su primera obligación, junto con la de alabar la misericordia divina y la de despertar y profundizar el gozo por el retorno a Dios (o, en su caso, por el retorno a la mayor intimidad con Dios), es la *preocupación por la persistencia de la conversión del individuo y de la comunidad.* Por consiguiente, si hay que preguntar ha de ser, sobre todo, acerca de aquellos puntos que más tienen que ver con la conversión individual y social. Especial atención merece lo que forma el fundamento de la vida cristiana, como la fe, la esperanza, la caridad y la religión. No pocas veces deberá el confesor ayudar al penitente a reconocer claramente el peligro de alguna ocasión próxima de pecado grave y el modo como podrá evitarla; o también a tomar los medios para conseguir una inmunidad más efectiva.

Y puesto que la administración del sacramento de la penitencia ofrece al sacerdote una ocasión tan propicia para formar la conciencia, no dejará de preguntar, cuando pueda hacerlo sin perjuicio alguno, por aquellos pecados que el penitente ha podido cometer por ignorancia y sin advertir pecaminosidad, y que, por lo mismo, calla de buena fe. Es evidente que no tendría obligación de declararlos, aun cuando al presente conociese que tales actos son pecados, pues para contraer la culpa y la correspondiente obligación de confesarla es indispensable que la conciencia la reconozca como tal antes del acto y durante él. Ello no obstante, el confesor podrá tener motivo suficiente para interrogar, con el fin de alejar algún peligro que amenace la salvación del penitente o la sana moralidad del ambiente.

7) *Hay no pocos motivos que dispensan al confesor de la obligación de interrogar*[76]. Tales son el peligro de hacer odiosa la confesión, o el de tornarse objeto de habladurías o de malignas sospechas, por ejemplo, de supuesta curiosidad en materias del sexto mandamiento.

En algunos lugares existe una aversión, rayana en enfermedad, en contra del interrogatorio en confesión, en parte no sin precedentes faltas cometidas por algunos confesores en la dirección espiritual. Tenga, pues, presente el confesor que aun cuando interroga por deber, el penitente podrá contar que ha sido interrogado sobre cuestiones delicadas y molestas; lo cual, como lo atestigua la experiencia, podría retraer a no pocas almas débiles del sacramento de la penitencia. El fustigar el vicio de la murmuración

76. El mismo sínodo romano de 1960 lo hizo notar.

de poco serviría, por lo común. Entonces es preferible, en un caso dado, pecar por carta de menos en la interrogación, aunque de suyo necesaria, que exponerse a causar algún daño espiritual por una interrogación inoportuna. El interrogatorio sobre el sexto mandamiento es particularmente delicado. Observaciones realizadas por jóvenes de Acción Católica en grandes empresas han revelado que precisamente dentro de los círculos obreros es donde más se critica el modo de obrar de los sacerdotes a este respecto, y que, por esta causa, no pocos se apartan de los sacramentos. Ésta es la lamentable consecuencia, y no la última, de aquella incomprensible actitud de no pocos sacerdotes que ven en el sexto mandamiento el «*punctum puncti*» y casi no preguntan sino sobre los asuntos con él relacionados.

En cuanto a los confesores demasiado escrupulosos deben guiarse por esta regla: *En caso de duda es mejor preguntar poco que demasiado.*

8) Una imperiosa renuncia a preguntas, en general obligatorias o saludables, hace absolutamente necesario que la falta de tales preguntas se *compense* con otros cuidados sacerdotales para una mejor formación de la conciencia.

N. SEELHAMMER, *Recht und Pflicht der Frage des Beichtvaters*, «Trierer Theol. Zeitschr.» 61 (1952) 96-106.

7. *La integridad de la confesión tal como exige el seguimiento de Cristo*

La exposición precedente muestra el mínimo que impone la ley en cuanto a integridad en la confesión y las excusas que pueden justificar su omisión. Con ello se ha respondido sólo parcialmente a la pregunta que debe hacerse el fiel discípulo de Cristo: ¿Qué debo confesar y cómo? Este mínimo, proporcionado a las fuerzas de los más débiles, obliga a todos. Pero el verdadero discípulo de Cristo siente que el Maestro le llama personalmente a hacer algo más. *Para él la totalidad de la ley es la gracia de Dios, que paso a paso quiere conducirlo adelante, por el camino de la penitencia y de una contrición y purificación cada vez más profundas, por la vía de una confesión siempre más humilde y completa.*

Como ya hicimos observar, hay circunstancias y momentos en que conviene limitarse a lo estrictamente obligatorio para

poder adelantar en otros puntos importantes. Corresponde a la prudencia del confesor limitar a las almas escrupulosas los puntos de acusación. La dignidad del sacramento pide que en materias relativas a la castidad la acusación se limite a lo estrictamente necesario, aunque se ha de proceder con libertad en lo que se refiere a la propia humillación y a la necesidad de pedir dirección y consejo.

Por lo demás, cuando el penitente tiene la seria voluntad de progresar en la conversión, no se contentará con la acusación escueta de los actos malos, sino que *descubrirá los últimos motivos perversos que los determinaron*[77] y hasta las *imperfecciones* de sus buenas obras. El hecho de que, por algún motivo especial, v. gr., impaciencia del confesor, la acusación tenga que limitarse a lo estrictamente exigido, es razón de más para ahondar en el *examen de conciencia*. En todo caso, este examen debe entrar progresivamente en la estructura sacramental; queremos decir que ha de hacerse de él una acusación ante Dios, a la luz de la fe y al calor de la esperanza en la divina misericordia.

Tal acusación ante Dios dispone al alma con los debidos sentimientos de humildad para presentarse al tribunal de la Iglesia, depositaria de la gracia de la reconciliación divina.

La prontitud a la confesión, que es producto de la gracia y no simple obediencia a la ley, se manifestará sobre todo en la «confesión de devoción» y en la confesión general.

8. *La confesión de devoción*

Se llama confesión de devoción la confesión voluntaria de *meros pecados veniales*, o la que repite pecados *ya perdonados*. Hay confesión general cuando se repite la confesión de todos, o al menos de una gran parte de los pecados de toda la vida, o de un período de ella.

El perdón de los pecados veniales se alcanza también fuera de la confesión sacramental por diversos medios. El más apropiado es la recepción frecuente, humilde y piadosa de la sagrada eucaristía, que es el remedio, o como dice el Tridentino, «el antídoto que nos libera de las faltas que cada día cometemos»[78]. El

77. Cuando el motivo es ya de por sí pecado grave y distinto del pecado externo, la misma ley general obliga a confesarlo.
78. Trid. Dz 875.

encuentro amoroso con el Dios de caridad en el sacramento del amor, disipa la tibieza, fuente ordinaria de la mayoría de las culpas veniales [79]. Este sacramento fue instituido ante todo «para alimento espiritual, mediante la unión con Cristo y con los miembros de su cuerpo místico... Mas, puesto que esta unión se realiza por la caridad, por el fervor de la misma se alcanza no sólo la remisión de la culpa, sino aun la de la pena. De allí se sigue que la remisión de la pena viene como una consecuencia o concomitancia del efecto principal. Sin duda que la pena no se remite toda, sino en proporción del fervor y la devoción» [80].

El poco espíritu de penitencia y de piedad y el apego a los pecados veniales no sólo impiden la purificación completa que obraría la eucaristía, sino que se oponen a la plena eficacia de este sacramento de vivos [81].

Por ahí vemos hasta qué punto el sacramento del altar y todos los demás sacramentos nos llaman a ahondar cada vez más en el espíritu de penitencia. Puesto que el propio Cristo nos llama a ello, debemos dar ocasión a que Cristo aumente, perfeccione y santifique nuestro esfuerzo y nuestra contrición profunda en la singular operación de la eficacia sacramental.

Con razón anota el directorio pastoral del episcopado francés (n.º 45): «Aunque no sea necesaria la confesión de los pecados veniales antes de cada comunión, con todo, la recepción frecuente de la sagrada eucaristía pide también la recepción frecuente del sacramento de penitencia, tan importante para conseguir la verdadera pureza de conciencia.»

Muy desencaminados andan, pues, los que quieren abolir la práctica de la confesión de devoción, apoyados en que la Iglesia primitiva no conocía tal práctica [82].

Pues, en primer lugar, la Iglesia primitiva hizo mucho más para mantener vivo el espíritu de penitencia, aunque en forma distinta, y en segundo lugar, el tesoro de la fe debe enriquecerse no sólo con incrementos teóricos, sino también con un desarrollo práctico.

No es la confesión de devoción, sino la rutina y la superficialidad en que fácilmente se cae, lo que se opone a la seriedad con que ha de tratarse y recibirse el sacramento. *La confesión rutinaria de pecados veniales cuya extirpación no se busca seriamente, es no sólo inútil, sino aun peligrosa.*

79. Cf. ST III, q. 79 a. 4.
80. ST III, q. 79 a. 5; cf. Dz 887.
81. ST III, q. 79 a 5 ad 3; q. 79 a. 8.
82. Cf. Dz 917, 1539; encíclica *Corporis mystici Christi*, AAS 35 (1943), pág. 235; *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), pág. 505; ST III, q. 84 a. 2 ad 3.

La confesión de devoción mínima, que todo católico practicante efectúa como cosa natural, es la confesión anual, que en rigor no es exigida por la ley de la Iglesia, si no se tiene conciencia de haber incurrido en pecado mortal.

Pero al hacer hincapié en la confesión de devoción, no debemos perder de vista que el verdadero centro de la vida cristiana no es el sacramento de la penitencia, sino la sagrada eucaristía. Por consiguiente, *la práctica del sacramento de la penitencia debe ordenarse de modo que favorezca siempre, y nunca impida, la frecuente y devota recepción de la eucaristía.*

F. ZIMMERMANN, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck 1935.
K. RAHNER S. I., *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, en *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1956, 211-226; trad. castellana: *Del sentido de la confesión frecuente*, en *Escritos de teología* III, Taurus, Madrid 1962.
J. BEUMER S. I., *Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik*, «Scholastik» 14 (1939) 50-74; Idem, *Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Theologie*, ibid. 13 (1938) 72-86.
—, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, «Scholastik» 11 (1936) 243-250.
L. POST, *Zur Kontroverse der Andachtsbeichte*, «Theol. u. Glaube» 31 (1939) 40-52. Cf. «Bulletin Thomiste» 5 (1939) 553-564.
O. SEMMELROTH S. I., *Theologisches zur häufigen Beicht*, «Theol. u. Glaube» 40 (1950) 4-12.
B. BAUR O. S. B., *La confesión frecuente*, Herder, Barcelona [4]1963.
—, *Die Beicht der lässlichen Sünden. Grundsätzliches und Praktisches*, «Theol. u. Glaube» 35 (agosto 1943) 73-82.
V. M. BRETON O. F. M., *La confession fréquente. Histoire, valeur, pratique*, París 1945.
L. BUYS C. SS. R., *De practijk van biechten en biechthoren*, Utrecht 1946.
—, *Devotiebiecht*, «Nederl. Kath. Stemmen» 38 (1938), 193-203; 234-244; 295-311.
J. ZÖRLEIN, *Directorio de Confesores*, Herder, Barcelona [2]1960.
B. EGLOFF, *So beichten Sie besser, Ein Gespräch über öftere Beichte*, Lucerna [2]1957.
A. M. ROGUET O. P., *Le sacerdoce du Christ, La rémission des péchés et la confession fréquente*, «La Maison-Dieu» n.º 56 (1958) 50-70.
I. MAYR, *Die häufige Beichte als Mittel der Seelenführung*, «Theol. pr. Quart.» 107 (1959) 127-133.

9. *La confesión general y la reparación de confesiones mal hechas*

Cuando las confesiones fueron inválidas o incluso sacrílegas, hay obligación de rehacer la confesión de los pecados graves cometidos desde la última confesión válida. Cuando el penitente se

dirige al sacerdote con el cual se había confesado de una gran parte de sus pecados —aunque tal vez inválidamente— y que, por lo mismo, los conoce y recuerda al menos en general, es suficiente hacer de ellos una simple alusión contrita.

Puede suceder que después de una confesión inválida las confesiones siguientes sí sean válidas, debido a que el penitente no advirtió que debía reparar aquella primera confesión y a que en estas confesiones posteriores puso cuanto se requería para la validez. En tal caso no hay necesidad de repetir las confesiones hechas de buena fe, y basta repetir la primera.

El que duda fundadamente de la validez de sus confesiones pasadas, hace bien repitiendo sus confesiones o haciendo sencillamente una confesión general. Esta confesión es de sumo provecho en ciertos momentos especiales en que Dios convida con una *gracia especial de compunción,* como en ejercicios, misiones, ingreso en un estado especial, etc. Cuanto más se deja el alma invadir por la contrición, tanto más penetra en ella la eficacia sacramental de la penitencia curando las heridas aún no bien cicatrizadas.

Cuanto mayor es el número de sacerdotes a los que uno se confiesa, tanto más se remite la pena, ora en razón de la vergüenza que entraña la confesión y que cuenta por acto satisfactorio, ora por efecto del poder de las llaves» [83].

Con todo, es sumamente reprobable la costumbre de ciertos predicadores, quienes, para traer a los fieles a los beneficios de la confesión general, exageran la realidad, afirmando que las confesiones inválidas son un hecho común y ordinario.

Se ha de advertir, además, que no hay obligación alguna de buscar la integridad material en confesiones generales facultativas. Basta entonces acusar los pecados más graves y notables. Especialmente cuando se trata de pecados contra el sexto mandamiento, si la lista es larga hay que evitar absolutamente entrar en todos los pormenores [84].

A las personas inclinadas a los escrúpulos y angustias de conciencia, *no se les ha de aconsejar* la confesión general, a no ser en caso de confesiones *ciertamente* malas.

83. Santo Tomás, *Sent.* 4 dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 5 ad 4; ST suppl. q. 8 a. 5 ad 4.

84. Cf. L. Fanfani, *Manuale theologiae moralis* IV, pág. 393. San Alfonso, *Th. mor.* lib. VI, n. 477: «*Potius piis meditationibus tempus impendat*».

10. *Una moral para la vida, no para el confesionario*

Hemos señalado con insistencia que es preciso educar la conciencia del cristiano en lo que respecta a la confesión, no sólo indicándole el mínimo exigido por la ley de la Iglesia, sino sobre todo induciéndole a ser dócil a la inspiración interior de la gracia. Por eso mismo queremos llamar ahora la atención sobre la gran diferencia que va de una teología o de una predicación moral a otra: pueden darse morales «totales», que son «escuelas de vida cristiana» y que, por tanto, aspiran a someter al influjo del Espíritu Santo todos los ámbitos de la vida moral, y pueden darse morales «parciales», «morales de confesonario», cuya mira principal está cifrada en señalar al confesor el camino para el recto desempeño «de su oficio de juez», al tiempo que le señalan al penitente el suyo para una confesión materialmente íntegra. Es evidente que una de las finalidades de la teología moral es el instruir sobre los requisitos de una confesión íntegra, pero su finalidad principal está lejos de ser ésta. Con esto no queremos, sin embargo, desacreditar los manuales de teología que con propósito deliberado se limitan a formar buenos confesores.

G. Hoffenbech, *Freiwillig vor Gericht. Wegweisung zum lebendigen Beichten,* Augsburgo 1958.
J. Debout, *Gewissenserforschung eines mittleren Christen,* Einsiedeln 1953.
L. J. Lebret y Th. Suavet, *Der schwierige Alltag des Christen. Eine Gewissenserforschung,* Lucerna 1956.
K. Dorr, *Die Gewissenserforschung. Die Stellung der Gewissenserforschung im Bußsakrament,* «Der Christ und die Weltwirklichkeit», Viena 1960, 111-150.
O. Lottin, *Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs,* «Ephem. Theol. Lovan.» 35 (1959) 410-422.
H. J. Müller, *Beichten, ein Weg zur Freude,* Friburgo de Brisgovia 1961.

III. La satisfacción y la reparación

1. *La satisfacción, expresión del arrepentimiento*

Lo que da su valor a los actos exteriores de penitencia es el hecho de que expresen y fomenten la conversión y el arrepentimiento del corazón. La contrición sincera supone necesariamente estar dispuesto a una reparación *(votum satisfactionis),* puesto que es esencialmente el reconocimiento de que hemos quebrantado los derechos santísimos de Dios. En efecto, la contrición, por incluir un dolor libremente sufrido, es ya un principio de satisfacción [85]. Otro aspecto de esta *voluntad de penitencia* que contiene

85. «*Actus quodammodo satisfactorius*», ST suppl. q. 4 a. 3.

en germen la contrición, se manifiesta en la disposición a confesar su culpabilidad ante Dios y ante la Iglesia, y luego en la resignada aceptación de las pruebas que Dios envía y de la satisfacción que la Iglesia impone.

La satisfacción realizada soportando los sufrimientos *(satispassio)* y ejecutando la penitencia *(satisfactio)* viene a cumplir los propósitos de penitencia implícitos en el arrepentimiento y la confesión [86]. Mas, puesto que la humildad de confesión y la ejecución de la penitencia son como el desarrollo del germen necesariamente encerrado en la contrición, no podrá menos de ocurrir que aquéllas hagan madurar este germen, es decir, conduzcan a la conversión propiamente dicha.

Satisfacer a las obras de penitencia no puede considerarse como el acto primero y principal de la conversión. Sin duda al aceptar las amarguras del arrepentimiento, de la confesión y de la penitencia, empiezan ya a madurar los «frutos dignos de conversión» (Mt 3, 8; Lc 3, 8), pero si éstos vinieran después a faltar completamente, habría que concluir que en su raíz la conversión no fue auténtica. El árbol tiene que existir antes que los frutos. Cuando Cristo habla de conversión «en saco y ceniza» (Mt 11, 21), no pretende de ninguna manera que lo esencial de la *metánoia,* presentada cual buena nueva, consista en la penitencia exterior, aunque sea ésta su expresión normal, tanto más imprescindible cuanto más profunda es la conversión. La Iglesia primitiva, tan rigurosa en sus penitencias exteriores, veía con toda claridad que lo verdaderamente necesario y suficiente para volver al verdadero amor de Dios era la *conversión interior,* el hallarse dispuestos de corazón a la penitencia. Por eso no negaba la reconciliación a los pecadores moribundos, aunque no hubieran precedido obras de penitencia [87]. Si por otra parte se mostraba inexorable para la penitencia externa, lo hacía a fin de reparar el escándalo y también porque conocía que así se ahondaba más la contrición del corazón, disponiéndolo a alcanzar un efecto más pleno de la gracia por la reconciliación sacramental [88].

86 Cf. ST III, q. 90 a. 2.
87. Cf P. GALTIER, *Satisfaction,* en *Dict. Théol. C.* XIV, 1142s.
88. Cf. SAN LEÓN MAGNO, *Ep.* 108, 2 PL 54, 1012 A.

2. *La penitencia, reconocimiento amoroso de la justicia de Dios y súplica confiada a su misericordia*

La penitencia incluye la compungida confesión de la propia injusticia, junto con el reconocimiento de la justicia infinita de Dios, que todo lo abarca, que castiga y que salva. La penitencia es un *«sí» tembloroso que el pecador pronuncia ante la divina justicia* con que Dios castiga al impenitente; es un *«sí» amoroso, agradecido ante la divina justicia que salva,* y que visita al pecador arrepentido con sufrimientos y castigos que lo traen a la enmienda. «Cuando los pecadores se arrepienten, vuelven sobre sí y consideran seriamente sus malas obras dan gloria a Dios, porque lo reconocen por justo juez, que los castiga con justicia» [89].

El pecador arrepentido sabe muy bien que por más penitencia que haga, no merecerá por ella el perdón. Por eso no es tanto ante la justicia, como *ante la misericordia* de Dios, ante la que se postra suplicante y compungido. El cristiano no está nunca solo en su penitencia, sino que siempre se pone a la sombra de la cruz, para juntar su penitencia al gran sacrificio de reparación ofrecido a la divina justicia, que es al mismo tiempo sacrificio de súplica y alabanza a la misericordia del Padre. Lo que infunde confianza al pecador penitente es la satisfacción infinita de Cristo; solamente de ella nuestros pobres actos de penitencia reciben su valor y su mérito [90].

Las obras de penitencia que impone el sacerdote no hacen del confesonario un «tribunal de ira y de castigos» [91], puesto que vienen a ser *un himno de alabanza a la justicia de Dios, que salva en virtud de la satisfacción ofrecida por Cristo.*

Es evidente, por tanto, que el sentido de la satisfacción sacramental, de los *«frutos dignos de conversión»,* no se agota recurriendo a unas categorías jurídicas, aunque *satisfactio* proceda de la terminología del derecho romano. Sin duda aquí se realiza una obra de justicia, pero no de justicia humana, mucho menos de justicia conmutativa en sentido estricto. Lo que se cumple es un misterio, el de la justicia divina que consume, pero que salva.

89. *Pastor Hermae,* Similitudo, VI, 3 PG, pág. 2, col. 968.
90. Trid. sessio 14 cap. 8, Dz 904.
91. Dz 905.

3. *La penitencia, remedio y energía regeneradora*

Vemos, pues, que el hincapié hecho por la teología occidental sobre la idea de *justicia*[92] no es índole de un falso legalismo, sino expresión de una actitud teocéntrica, de la primacía concedida al respeto debido a Dios frente al mejoramiento moral del hombre. Pues ahí precisamente está la medula del progreso religioso, a saber, en que la primera y fundamental preocupación del hombre sea la justicia y la santidad de Dios. De esta preocupación sale el progreso moral. Así se comprende el temor del concilio de Trento de que una práctica demasiado fácil de penitencia no despertara bastante el sentimiento de reparación a Dios debida, con el serio peligro de que las conversiones no fueran duraderas, por faltarles el profundo sentimiento de la mortífera gravedad del pecado[93].

Quiere igualmente la Iglesia que el confesor tenga seriamente en cuenta que *la penitencia es un remedio,* y que por lo tanto no se ha de pesar únicamente la relativa gravedad de los pecados que el penitente acusa, sino también sus necesidades y posibilidades físicas y morales[94]. La contrición no penetra sino poco a poco. No hay, pues, que esperar que un penitente que sólo presenta una contrición incipiente, esté dispuesto a soportar una penitencia demasiado fuerte. La contrición y la penitencia crecen con influjo simultáneo y recíproco.

La acción curativa de la penitencia, además de infundir un santo temor ante la infinita pureza y santidad de Dios, se manifiesta sobre todo desencadenando un ataque contra las fuerzas del mal que han producido el pecado. «Preciso es que la voluntad se aparte del pecado queriendo lo contrario de aquello que a él la condujo. Pues bien, fue el apetito y deleite del placer — o el deseo orgulloso de independencia, añadiremos nosotros — lo que la arrastró a pecar. Preciso es, por tanto, que se aparte del pecado por alguna pena y castigo que haga sufrir»[95] y que humille. De ahí que la penitencia impuesta por el confesor, o la que libremente se imponga el pecador arrepentido, han de estar en lo posible en directa oposición al pecado, atacando su raíz.

92. La teología oriental y sobre todo la de la Iglesia ortodoxa rusa, acentúa más el aspecto de «remedio». Cf. GALTIER, l. c. 1449s; A. BUKOWSKI, *Die Genugtuung für die Sunde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie,* Paderborn 1911.

93. Dz 904.

94. L. c.

95. *S. c. Gent.* lib. III, cap. 158.

Para comprender mejor aún el carácter curativo de la satisfacción y su importancia ético-religiosa, debemos considerar el *acto humano en toda su dimensión histórica*[96]. La hora en que suena la gracia, el momento en que nos vemos abocados a una decisión moral trae consigo todo el peso del pasado. Si sabemos imprimirle una acertada orientación, alcanzará en el futuro una indefinida fecundidad. Más se dilata el reino de la libertad moral del hombre cuanto más profunda es la «reelaboración» del pasado por cada una de las decisiones religiosomorales. Es así como, en cada decisión, a todo un pasado y no sólo a un acto singular se le puede imprimir un sentido totalmente nuevo.

Si, por el contrario, el pasado ha ido por caminos torcidos y no lo enderezamos ahora en forma directa y positiva, dándole una nueva orientación, pasará a nuestro porvenir inevitablemente como un peso muerto, como un lastre que coarta la libertad y que disminuye el valor de todos nuestros sentimientos y acciones. Así como la contrición interior mata el nervio vital de todos nuestros perversos sentimientos pasados, así también la voluntad de hacer penitencia confiere a cada una de nuestras acciones el significado de una satisfacción que libera y redime nuestro pasado. Así adquieren todas ellas un carácter de reparación y de culto, y por los actos de agradecimiento a la misericordia de Dios que nos ha perdonado nuestro triste pasado, se transforman en actos de virtud de religión. De este modo *nuestra acción se asemeja a la acción redentora de Cristo,* y alcanza como la suya una auténtica dimensión histórica. Precisamente con su obra de *redención* se colocó Cristo en el centro de la historia humana, partiéndola en dos partes: la redención es la inauguración de una nueva era, la de la salvación, porque con su vida y muerte repara y borra toda la culpa de Adán y de su descendencia. La redención de Cristo cubre la totalidad de las pasadas prevaricaciones, pues a todos sus actos les dio el sentido de un sacrificio satisfactorio y expiatorio. El cristiano, que es por definición el seguidor de Cristo, no encontrará el camino de la libertad sino marchando al lado de Cristo, y con Él y como Él poniendo en acción todas las posibilidades de expiación, por la que imprimirá al pasado pecador un sentido nuevo. Es la obra que le impone el sentimiento de la gratitud a Cristo debida. No hay verdadera dimensión histórica sin el humilde «sí» a la condición histórica de nuestro ser y de nuestro obrar.

96. Cf. «El hombre en su dimensión histórica», supra, pág. 135-142.

4. *La penitencia, asimilación sacramental a Cristo*

La verdad de nuestra participación en la obra redentora de Cristo nos hace penetrar hasta el fondo profundo de la reparación. La penitencia cristiana no es un simple medio para saldar las deudas contraídas por el pecado, o para reparar las fuerzas debilitadas por éste, por importante que todo ello sea.

> El valor inmenso, la dignidad y eficacia de la penitencia cristiana dimana de nuestra asimilación a Cristo mediante los sacramentos, la cual se ahonda y manifiesta concretamente por el ejercicio de la penitencia [97].

«La penitencia saca su fuerza de Cristo y de su pasión, y nos hace semejantes a Él» [98]. «La virtud de la pasión de Cristo se aplica a los vivos *mediante los sacramentos, los cuales nos configuran con la pasión de Cristo*» [99]. Por nuestra asimilación sacramental a Cristo paciente, el imperativo de la gracia nos conduce al espíritu de penitencia. «La pasión de Cristo nos obliga a soportar la penitencia, para que así nos asimilemos realmente con Él» [100].

El *deber* de reparación dimana de una deuda; el *poder* de reparar dimana de la pasión de Cristo: don y exigencia de los santos sacramentos. Reparar por amor, con santa entrega y abnegación: he ahí lo más alto de la imitación de Cristo.

El que «*se ha revestido de Cristo*» (Gal 3, 27) en el bautismo, el que recibió la impronta del sacerdocio de Cristo en el bautismo, la confirmación y el orden sagrado, el que en la santa misa se une a Cristo víctima y sacerdote, debe también adoptar los sentimientos y la conducta de Cristo (Rom 13, 14) y con Él y por Él hacerse víctima y sacerdote, entrando de lleno en el espíritu de la penitencia, y produciendo los dignos frutos de conversión que Dios aguarda de su corazón agradecido.

El cristiano que vive realmente el cristianismo, imprime un carácter sacerdotal a todas sus penas y sufrimientos, mortificaciones y sacrificios, confiriéndoles por lo mismo la estructura cristiforme de la penitencia, o sea dándoles carácter de actos de

97. Cf. Trid., Dz 904.
98. San Alberto Magno, *Sent.* 4 dist. 1 a. 12.
99. ST III q. 52 a. 1 ad 2.
100. Santo Tomás, *Sent.* 4 dist. 18 q. 1 a. 3 sol. ad 3; Cf. ST suppl. q. 18 a. 3 ad 3.

reparación. Pero debemos conceder una especial estima a la satisfacción impuesta en el tribunal de la penitencia, a los sacrificios que exige la confesión, al dolor de la contrición, puesto que por virtud del sacramento asimilan más directamente con Cristo.

Ya la misma oración que recita el confesor después de pronunciada la absolución: «*Passio Domini nostri Iesu Cristi...*» endereza todos nuestros trabajos y sufrimientos a formar una unidad «sacramental» con los sufrimientos redentores de Cristo y con los trabajos y penas de todos los santos. Preciso es, pues, que nos revistamos interiormente de los sentimientos de Cristo (Phil 2, 4) y de los santos, toda vez que nuestros actos de reparación reciben de esa comunidad todo su valor. La consecuencia será el ofrecer nuestros actos de reparación, nuestro agradecimiento y nuestras súplicas, no sólo por nuestras personales necesidades, sino por las de todos los fieles, nuestros hermanos en Cristo.

El cardenal Cayetano [101], al explicar lo que significa el «tesoro espiritual de la Iglesia», dice que los santos, siendo miembros del cuerpo místico de Cristo, sólo revistiendo los mismos sentimientos de Cristo pueden ofrecer reparaciones y atesorar méritos no sólo para sí sino también para toda la Iglesia.

En la primitiva Iglesia se ponía muy de manifiesto este sentimiento de solidaridad en la reparación mediante la penitencia pública: en el estado de penitentes se alistaban no sólo los pecadores necesitados de perdón, sino también muchas almas inocentes y piadosas.

El culto moderno a los sagrados corazones de Jesús y de María debe despertar idénticos sentimientos, pues a falta de ellos sólo puede haber una devoción «sentimental». Podríamos compendiar el verdadero sentido de la reparación diciendo con el teólogo ortodoxo Swietlow que el que repara debe «formar en sí el Cristo místico y asemejarse al Salvador en la ofrenda de sus sacrificios expiatorios» [102].

5. *El espíritu de penitencia y su contrario*

Así como la compunción debe subsistir después del acto singular de arrepentimiento, también la disposición a la penitencia debe permanecer después de ejecutados los actos penitenciales, cuyos límites deben ser fijados por la prudencia. El espíritu de penitencia obliga a todos. Mas no todos están llamados a llevar una vida de inmolación semejante a la que admiramos en algu-

101. *Opusculum* 15, *de indulgentiis*, cap. 8.
102. A. Bukowski, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, pág. 107; cf. pág. 110.

nos santos. La disposición a la penitencia propiamente debería estar en proporción con la magnitud de nuestras faltas. De hecho corresponde al grado de desarrollo de la contrición y de la *compunción.* La disposición a la reparación aumenta a medida que crece el amor a Dios y al prójimo. No hay cosa que más despierte y mantenga el espíritu de penitencia que el sentimiento de gratitud por el perdón recibido en virtud de la pasión y muerte de Cristo. Vemos, pues, que en nuestro estado de gracia radica la prenda de la pasión de Cristo, prenda que hemos de rescatar por la penitencia y la reparación, como *expresión de nuestro humilde reconocimiento* (Lc 7, 43ss). Este espíritu debe penetrar toda nuestra actividad.

Frente a este espíritu se yergue el espíritu de impenitencia, que *por medio a las dificultades y humillaciones* que la conversión trae consigo, la rechaza o la difiere. El horror al sacrificio, el rehuir toda posible mortificación, el afán de placeres muestra, por lo menos, falta de espíritu de penitencia en quienes, teniéndose por convertidos, no deberían creerse dispensados de una «segunda conversión».

Otra falta contra la voluntad agradecida de reparación, que reprocha el Salvador con toda energía, es la *dureza de corazón* para con el prójimo, la voluntad de no querer perdonar (Mt 18, 23ss). El que quiere recibir la absolución, pero no quiere perdonar al prójimo o por lo menos no quiere pedir la gracia del verdadero perdón y no hace ningún esfuerzo para ello, se incapacita para recibir el perdón divino.

Puede suceder que a pesar de los mejores propósitos, el ofendido no perdone y se porte duramente con su ofensor: sin duda que por la absolución sacramental se le perdonaron los pecados, que no reviven; pero su actitud es entonces tanto más culpable y digna de castigo cuanto más opuesta está al agradecimiento que exige de él la misericordia y el perdón recibido [103].

6. «*Dignos frutos de penitencia o conversión*» (Mt 3, 8; Lc 3, 8; Act 26, 20)

El digno y auténtico fruto de la conversión es la nueva vida, la vida de seguimiento de Cristo.

Sin embargo, el concilio de Trento condenó expresamente el error de los reformadores protestantes que afirmaban que «la mejor penitencia era

103. Cf. ST III, q. 88 a. 1-4.

únicamente la nueva vida» [104]. La doctrina de los novadores: 1) suprime expresamente las obras de penitencia impuestas por la Iglesia, o libre y voluntariamente escogidas por el penitente [105]; 2) según ella, la nueva vida sería un fruto necesario, y por decirlo así, «automático» de la fe, lo cual supone la ausencia de libertad; además olvida esta doctrina que la «nueva vida», obra de la nueva libertad, es imposible sin una profunda contrición y sin la correspondiente disposición a la penitencia: 3) además, los novadores consideran todo auténtico ejercicio de penitencia como un desprecio del sacrificio de Cristo, con lo que despojan a la penitencia del cristiano de todo valor cultual y religioso [106]. Sin duda que no se trata aquí de una posición general en el protestantismo. Un conocido teólogo protestante contemporáneo escribe, por ejemplo: «La expiación humana no queda suprimida por la divina, así como el perdón humano no suprime el castigo. Sin expiación es ilusorio todo mejoramiento. Sólo el que recibe el justo castigo como algo "necesario", o sea como una "expiación", muestra que ha comprendido su propia injusticia, y sólo ése puede mejorar» [107].

Frente a los errores antedichos, preciso es que atribuyamos a la nueva vida de seguimiento de Cristo, en la cual todos los días tienen su propia cruz, un verdadero valor de reparación. Además de las obras de *penitencia sacramental,* hay las *obras de voluntaria expiación,* que en no pocos aspectos aventajan a las primeras, y hay, en fin, la aceptación pronta y con espíritu reparador de las pruebas que Dios nos envía [108].

El tridentino, siguiendo la tradición, resume las obras de voluntaria penitencia bajo la denominación de «*ayunos, limosnas, oraciones* y demás obras de piedad» [109]. Los *ayunos* designan la violencia voluntaria que uno se impone para pronunciar el «no» a la indolencia y a los desordenados apetitos. La *limosna,* como renuncia a todo egoísta apetito de riqueza, significa las obras de amor activo, sin las cuales todo acto de penitencia es vano y no grato a Dios (cf. Is 58, 1-7). La *oración,* que ante todo significa gloria, alegría y salvación, es de hecho para los hijos de Adán una obra auténtica de satisfacción, cuando es constante, atenta y bien hecha.

Hay que evitar, con todo, que la oración se convierta prácticamente en el único acto de penitencia.

Por lo que se refiere a la imposición de la penitencia en el tribunal de la confesión, hay que tener presente que el penitente puede tener la dispo-

104. Dz 905, 923.

105. La imposición de una pena pertenece al ejercicio judicial del tribunal de la gracia y la exige la estructura de la penitencia. Aun las obras formales de reparación libremente aceptadas tienen una importancia capital en todo el trayecto de la penitencia, para educar y para desarrollar el carácter penitencial de la «nueva vida».

106. Dz 924. 107. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit,* pág. 333.

108. Cf. Dz 906. 109. Cf. Dz 923.

sición necesaria para recibir la absolución sin estar por lo mismo dispuesto aún a una penitencia proporcionada a sus culpas. El confesor deberá, pues, contentarse con un mínimo, mas sin dejar de señalar al penitente que si Dios no le exige por el momento los «dignos frutos de penitencia», sí los espera para más tarde. Una penitencia mediana, proporcionada y adaptada a las necesidades y fuerzas del penitente, sirve de piedra de toque *para conocer si* éste *tiene las necesarias disposiciones.* A los consuetudinarios y reincidentes cuya buena disposición es dudosa, bueno es ofrecerles ocasión de refutar la presunción que contra ellos se levanta, mediante una penitencia no mínima sino adaptada al caso y que mire a su enmienda; aun tal vez mediante una «penitencia condicional»; por ejemplo, a cada recaída, confesión inmediata; por cada borrachera hasta la próxima confesión, una limosna igual a lo que se gastó en bebida; por cada blasfemia, una o varias veces el Gloria Patri... etc. Esta penitencia condicional es muy eficaz, ora como penitencia sacramental, ora como voluntaria [110].

La imposición de tales penitencias de obra requiere, sin embargo, por parte del confesor, un afán caritativo por abrirle al penitente el sentido de las mismas. Sólo así serán aceptadas de grado y con la mira puesta en los frutos.

Si, al cambiar las circunstancias, la Iglesia cambió también su primitivo rigor, no es menos cierto que el espíritu de penitencia debe conservarse siempre vivo, aceptando las cruces diarias con alegría, o por lo menos con paciencia, sin olvidar los renunciamientos voluntarios.

7. *Espíritu de penitencia, indulgencias y purgatorio*

La doctrina y la práctica católica de las indulgencias [111] y lo que enseña la Iglesia acerca del purgatorio, recuerda a los fieles los puntos más importantes de la doctrina penitencial; especialmente la comunión de los santos, en cuanto a la satisfacción y reparación y la necesidad de pagar una pena temporal por los pecados ya perdonados, sea en esta vida, atesorando méritos al mismo tiempo, sea en la otra, ya sin mérito nuevo

Claro está que no hemos de limitarnos a una idea superficial, viendo en esta doctrina única y exclusivamente «la paga de la pena temporal». Preciso es tener presente que, además de esto, la *reparación* es parte integrante del seguimiento de Cristo, esencial para el cristiano y que es condición constante del desarrollo de la conversión y de la nueva vida, como también de la gloria de Dios y de la salvación del prójimo, hermano nuestro. Sería, pues, impropio decir: Escoged, o penitencia en esta vida, o fuego

110. Cf. Fanfani, *Manuale theologiae moralis*, iv, pág. 400.

111. B. Poschmann, *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn 1948. Sobre el particular cf. K. Rahner, «Zeitschrift für Kath. Theologie» 71 (1949), págs. 481-490 y P. Galtier, *Les Indulgences*, «Gregorianum» 31 (1950), págs. 258-274.

en el purgatorio. Tampoco la doctrina de las *indulgencias*, bien comprendida, puede tomarse como una dispensa del espíritu de penitencia. Por el contrario, es la perpetua amonestación a no interrumpir la penitencia y a reparar lo defectuoso de nuestras obras exteriores por un espíritu más profundo de compunción y una unión más íntima con todo el cuerpo místico de Cristo.

8. *Espíritu de penitencia y reparación*

Puesto que el espíritu de penitencia se funda en la necesidad de compensar de algún modo los desprecios hechos a la justicia y al amor de Dios mediante un agradecimiento redoblado, preciso es también empeñarse en remediar los daños causados al prójimo y a la sociedad, lo cual pide a veces no pocos sacrificios. Hay que reparar los daños causados a la caridad con los escándalos, las calumnias y demás daños materiales injustos. La verdadera conversión no soporta el conservar un bien mal adquirido o el disfrutar de las ventajas de un pecado (cf. Lc 19, 8).

H. Sachlim, *Die Früchte der Umkehr. Das moralische Fundament der Predigt Johannes des Täufers, Christi und der ursprünglichen Kirche, beleuchtet durch Lk* 3, 10-14, «Studia Theologica» 1 (1947) 54-68.

J. Janini Cuesta, *La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa*, «Rev. Esp. Teol.» 7 (1947) 337-362.

J. Fernández Alonso, *La disciplina penitencial en España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral*, «Hispania Sacra» 1951, 243-311.

A. Bukowski S. I., *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn 1911.

F. Schreibmayr, *Busse als Heilsvorgang, Christliche Besinnung*, t. 6, Wurzburgo (s. a.) 31-61.

A. Pigliaru, *Saggio sul valore morale della pena*, Sassari 1952.

P. Galtier, *Satisfaction*, en *Dict. Théol. C.* xiv, 1129-1210.

C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIe siècle*, París 1952.

P. Reinert, *Pflicht der Auferlegung und Erfüllung der Busse*, en «Anima» 1, (1946) 345-350.

G. N. Rus, *De munere sacramenti paenitentiae in aedificando Corpore Christi mystico ad mentem S. Thomae*, Roma 1944.

U. Engelmann, *Heilende Busse*, «Benediktinische Monatsschr.» 26 (1950) 41-46.

R. Müller, *Frohe Botschaft von der Busse. Busse und Beicht im Christenleben*, Stuttgart 1952.

—, *Bussauflage und Sühnehaltung*, «Lebendige Seelsorge» 2 (1951) 49-53.

P. Leitner O. F. M., *Die sackramentalen Busswerke*, «Theol. pr. Quart.» 103 (1954) 51-58.

A. Fischer, *Sühne*, «Lebendige Seelsorge» 5 (1954) 63-68.

B. Häring, *Umweltseelsorge im Bußsakrament*, «Lebendige Seelsorge» 6 (1956) 235-245.

K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament,* «Schriften zur Theologie» II, Einsiedeln 1955, 143-183; *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses,* II, 183-210; trad. castellana: *Verdades olvidadas acerca del sacramento de la penitencia, y Observaciones a la teología de las indulgencias,* en *Escritos de teología* II, Taurus, Madrid 1961.
E. Quarello, *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea,* Turín 1958.
H. van Zeller O. S. B., *Wie Busse zur Freude wird. Eine lebenskundliche Hilfe,* Lucerna-Munich 1961.
G. Siegmund, *Schuld und Entsühnung,* «Stimmen d. Zeit» 137 (1940) 324-332.
F. Hürth S. I., *Schuld und Sühne vom psychologischen und fürsorgerlichen Standpunkt aus,* Colonia 1931.

Capítulo tercero

ABSOLUCIÓN Y RECONCILIACIÓN

Todo cuanto llevamos dicho acerca de los pasos que ha de dar el convertido va orientado al encuentro con Cristo en el sacramento. Tócanos exponer ahora esta verdad fundamental. Al mismo tiempo señalaremos algunos deberes del sacerdote al dar la absolución.

I. La palabra de la paz

El sacramento de la penitencia es el gran don que Cristo resucitado hizo a su Iglesia. El día de pascua, cuando los apóstoles, angustiados, estaban reunidos, con las puertas cerradas, se les apareció el Señor con sus santas llagas resplandecientes. Y aunque habían desertado lamentablemente durante la pasión, pudieron oir ahora, sin embargo, la palabra de la paz y del perdón: «Llenáronse de gozo los discípulos con la vista del Señor; el cual les repitió: la paz sea con vosotros. Dichas estas palabras, alentó hacia ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; quedan perdonados los pecados a aquellos a quienes los perdonareis y quedan retenidos a aquellos a los que se los retuviereis» (Ioh 20, 20-23).

Por esa palabra de paz del Señor se purifica constantemente la Iglesia en sus miembros, de modo que en el día del Señor pueda aparecer gloriosa «sin mancha, ni arruga, ni cosa semejante» (Eph 5, 27). Por encargo y poder de Cristo, la Iglesia misma debe consumar en sus miembros la obra de la reconciliación, anunciando la palabra eficaz de la paz. Si de nuevo sucumbe el cristiano por el pecado mortal, tiene siempre en esta palabra sacramental la posibilidad viva de la conversión, porque dicha palabra nos hace audible

y visible la predisposición divina a perdonarnos y a salvarnos. La instrucción de la penitencia deberá, pues, considerar como su primer y principal cometido el dar a los penitentes un conocimiento pleno de este *opus operatum Dei,* de esta obra maravillosa del poder de Cristo y de su Iglesia.

En mis catequesis misionales sobre el sacramento de la penitencia he preguntado en muchos lugares, y sobre todo en la diáspora, a niños y adultos: ¿Qué es lo más importante y más grande en el sacramento de la penitencia? La respuesta de los más despiertos e instruidos era siempre: ¡el arrepentimiento! Como no me mostraba satisfecho, me señalaban entonces los diversos actos del penitente: examen de conciencia, propósito, sinceridad, satisfacción...; alguna vez, los consejos del sacerdote. Pero, en cierta ocasión, cuando ya todos los niños y adultos habían dicho lo que sabían, salió la niña más pequeña, y dijo: «Lo más importante es lo que hace el Salvador, que purifica nuestra alma.»

Para que nuestra catequesis sobre el sacramento de la penitencia y ante todo su celebración sean teológica y pastoralmente lo que han de ser, debe aparecer en primer término en la conciencia de todo penitente la palabra de la paz y de la reconciliación que Cristo le dirige por medio de la Iglesia y de su sacerdote.

Una de las mayores concesiones hechas por el concilio Vaticano II a confesores y penitentes es la de que desde ahora en el rito romano la proclamación del mensaje más central, la palabra de reconciliación, puede y debe ser hecha en lengua vernácula. Es, pues, más fácil celebrar ahora el sacramento de la paz de forma que en el primer plano de la conciencia aparezca el hecho de que Cristo mismo a través del ministerio de la Iglesia dirige al penitente su palabra de paz y quiere darle así los frutos espirituales de la paz. El sacerdote debe tener en cuenta que su misión es explicar esta buena nueva a estos hombres *hic et nunc,* en su situación y con miras a sus posibilidades. Ésta es la principal función de su «exhortación», la cual ha de formar un todo con las palabras sacramentales, de modo análogo a como en la celebración de los demás sacramentos todos los ritos, lecturas y oraciones son un desdoblamiento de la palabra y el signo sacramental expresivo para los fieles. La exhortación sacerdotal, como *kerygma* sacramental, ante todo ha de grabar profundamente en la conciencia la importancia de la acción salvífica de Dios.

Los actos todos del penitente adquieren grandeza, seriedad y poder libertador por la palabra sacramental de la paz; por ella el cristiano que pecó mortalmente se reconcilia con la comunidad salvífica de la Iglesia y así se asegura la divina benevolencia, y por ella también los numerosísimos penitentes que no tienen más que pecados veniales estrechan más su solidaridad salvífica con la Iglesia y participan más íntimamente de la misericordia de Dios.

II. LA BUENA DISPOSICIÓN, CONDICIÓN DE ABSOLUCIÓN

1. *Indispensable seguridad de la buena disposición*

En definitiva, lo que el pecador puede aportar para su reconciliación con Dios al sacramento de la penitencia, no es sino la receptibilidad, la voluntad de dejar a Dios obrar en él; pues no otra cosa significa aquí la «disposición». Naturalmente, ésta no ha de consistir en una pura pasividad; será más bien un prestarse activamente a la gratuita acción de Dios, merced a la gracia recibida.

El confesor, por razón de su ministerio, deberá, en caso necesario, ayudar al penitente a formarse esa disposición, o a perfeccionarla, si fuera defectuosa. Por último, antes de impartir la absolución *ha de formarse un juicio prudencial sobre si el penitente tiene o no la debida disposición.* Pero basta la seguridad moral en sentido amplio de que sí existe.

La mera circunstancia de que un penitente, en los pocos minutos de la exhortación, no se deje convencer inmediatamente de la validez de determinado precepto moral, no es prueba de que no tenga la suficiente disposición. Porque no hay que olvidar que siempre puede darse el caso de la *ignorancia invencible «hic et nunc».* San Alfonso sostuvo esta doctrina, en contra de las corrientes jansenistas de su tiempo, como un postulado esencial de su benigna catequesis [1].

La gran mayoría de los cristianos tiene que recorrer un largo y lento camino hasta llegar a la plena luz. Así pues, aun tratándose de un sacerdote que fuma inmoderadamente, poniendo en grave peligro su salud y libertad de espíritu, no puede negársele, de momento, la absolución, si no cree en seguida al confesor cuando éste le dice que el riguroso precepto de la templanza tiene también aplicación en su caso. Este ejemplo nos evidencia con

1. *Theologia Moralis,* l. I, tr. II, cap. IV, dub. I.

cuánta benignidad hemos de juzgar a los seglares poco instruidos, por lo que respecta al error invencible.

El solo hecho de que el cristiano confiese humildemente sus pecados y se muestre dispuesto a abrazar la correspondiente penitencia proporciona normalmente al confesor la suficiente seguridad de la requerida disposición; a menos que no haya especiales motivos para creer lo contrario. Y esto ha de tenerse principalmente en cuenta hoy, cuando en nuestra sociedad pluralista sucede más raramente que antes que alguien tenga que ir a confesar bajo presión familiar o social y se comporte con una simple corrección exterior para librarse de molestias lo más pronto posible.

Si es evidente que un penitente está mal dispuesto, no procede, de ningún modo, despedirlo en seguida, o amenazarlo con rehusarle la absolución. Por el contrario, el confesor procurará por todos los medios traerlo a mejor disposición. Para ello no dejará de exponerle con paciencia los motivos que particularmente puedan impresionarle en la circunstancia concreta; pero lo más eficaz será, casi siempre, rezar con el penitente, unidos ambos por un verdadero deseo de salvación, una oración de arrepentimiento. Mejor que acogerse a fórmulas conocidas, será rezar una oración espontánea, bien adaptada a su situación.

2. *Absolución condicional*

La absolución, es decir, la pronunciación sacramental, en el caso concreto, de la palabra eficaz del perdón, presupone en todo momento y esencialmente la buena disposición del penitente, y en este sentido la absolución es siempre condicional. El sacramento de la penitencia es, en sí mismo, un pregón absoluto de la salvífica voluntad de Dios hecho al pecador arrepentido. Empero, para que se conceda efectivamente el perdón *hic et nunc* es preciso que se realice la condición general de que el pecador «esté dispuesto para recibirlo». Corresponde a la catequesis la importantísima tarea de explicar con toda claridad este aspecto dialogal del sacramento de la penitencia. El pecador que recaba la absolución sacramental con conciencia de que su íntima disposición de ánimo es un «no» ante la gracia del perdón, se hace reo de un robo sacrílego contra el sacramento. Aunque pueda darse el caso de que el pecador no esté verdaderamente dispuesto —por no haberse desprendido interiormente del pecado— y no tenga, sin embargo,

conciencia de su mal estado ni de toda la grandeza e importancia del pregón sacramental que le anuncia el perdón de los pecados: en tal caso el sacramento se recibe infructuosa, pero no sacrílegamente.

Además de esta condición generalísima que va implícita en toda absolución, puede darse otra particular y *expresa*, claramente manifestada al penitente por el confesor en términos como éstos: «El sacerdote no es dueño de la palabra de la absolución; esa palabra es de Dios; si el sacerdote la pronuncia será siempre en nombre de Cristo y de la Iglesia. Por lo mismo nunca podrá impartirla falsamente ni engañar a nadie otorgando el perdón de Dios a quien se halla en un estado incompatible con él. Ahora bien, como no alcanzo a cerciorarme de que usted se encuentra en la disposición de alma requerida para recibir la absolución, para su mayor bien debo advertirle lo siguiente: Si actualmente usted no se siente dispuesto a perdonar a su ofensor y a mostrar su buena voluntad a lo menos orando diariamente por él hasta que termine por saludarlo, le suplico que no se considere como absuelto. Por lo mismo no se acerque mientras tanto a comulgar. Cuando Dios le haya concedido la gracia del verdadero arrepentimiento y conversión volverá a confesar estos mismos pecados en una buena confesión.» Pudiera ser que con esto advirtiera el penitente la suma grandeza y seriedad de la absolución y venciera el obstáculo que, por de pronto, impide la gracia sacramental.

El confesor no deberá añadir nunca una condición secreta a la que ya va implícita en la naturaleza misma del sacramento. En general no puede ni debe establecer condiciones que exijan algo más de la necesaria disposición. Aunque en casos extremos, cuando la disposición aparece muy dudosa, podrá imponer una penitencia cuya aceptación le mostrará la buena voluntad del penitente. Es así como la aceptación de semejante penitencia podrá desvanecer la sospecha que se levanta en contra de un pecador habitual y reincidente, y proporciona al confesor la posibilidad de impartirle la absolución sin condición de ninguna clase. Pero si el penitente rechaza dicha penitencia sin que manifieste de otro modo su verdadero arrepentimiento, y por lo mismo, sin que alcance a desvanecer la seria duda sobre su disposición, a pesar de todos los esfuerzos, no podrá ser absuelto, o sólo podrá serlo bajo la expresa condición de cumplir la indicada penitencia o de abandonar de corazón determinada ocasión próxima de pecado.

Por último, cuando el confesor ha puesto una condición ex-

presa debe tener la intención generalísima de administrar realmente el sacramento en caso de que el penitente esté dispuesto a recibir la gracia. Porque no se ha de descartar la posibilidad de que el penitente crea que no puede aceptar la justa condición puesta por el confesor y esté, sin embargo, suficientemente dispuesto.

Añadamos que no es necesario que la condición señalada por el confesor sea siempre indispensable.

3. *Denegación de la absolución*

La absolución sólo debe ser denegada cuando exista una verdadera seguridad moral de que el penitente no está dispuesto o de que el mismo sacerdote carece del poder para absolver en un caso determinado. Se compagina mejor con el sacramento de la misericordia que el sacerdote, en caso de duda, extreme a veces la benignidad, que despedir sin absolución a un solo pecador bien dispuesto, el cual, tal vez, se aleje definitivamente del sacramento y de la Iglesia. En los casos verdaderamente difíciles, a una denegación directa de la absolución es siempre preferible poner de relieve la condición.

Pero, si realmente hay que denegar la absolución, ello ha de ser con la mayor amabilidad, y recalcando que uno espera tener algún día la dicha de recibir otra vez al penitente ya mejor dispuesto a triunfar del obstáculo que ahora impide la absolución. Además, en vez de decir al penitente: «Desgraciadamente no lo puedo absolver», dígasele mejor: «Por desgracia tengo que diferirle la absolución hasta que desaparezca tal o cual obstáculo». De este modo el penitente podrá comprender mejor que cuanto se le dice en el confesonario no es para cerrarle la puerta, sino, por el contrario, para mostrarle el camino de la rehabilitación.

El caso de tener que diferir la absolución o de no otorgarla sino condicionalmente puede presentarse sobre todo en pecadores consuetudinarios o reincidentes, y con aquellos que viven en próxima ocasión de pecado y no están dispuestos a hacer lo que deben.

4. *Pecadores reincidentes consuetudinarios*

Con el nombre de reincidentes consuetudinarios designa genaralmente la teología pastoral a aquellos pecadores que después de una confesión bien hecha recaen en el hábito del pecado. El confesor debe mostrar la mayor benignidad con estos cristianos

dignos de lástima que, a consecuencia de una mala costumbre y a pesar de verdadero arrepentimiento y de humildes confesiones, recaen siempre en los mismos pecados, más o menos con la misma regularidad. Pues bien: mientras al confesor no se le ofrezcan dudas acerca de la buena voluntad de enmienda ha de darles la absolución. Esto no quiere decir que su oficio sea solamente el de consolar y animar; también debe recomendar clara y oportunamente los medios para la enmienda, y apremiar a ponerlos en práctica.

Sea por ejemplo un cristiano que maldice y blasfema cada vez que monta en cólera: su deber es luchar contra todo movimiento de ira, y cada vez que ceda a la costumbre proponerse hacer alguna penitencia, o mejor imponerse como penitencia algún determinado sacrificio, excitarse al arrepentimiento y hacer algún acto de adoración y reparación.

Para el tratamiento de pecadores consuetudinarios y reincidentes, entre los doctores de la Iglesia se recomienda especialmente a san Alfonso de Ligorio por su benignidad y por su equilibrada severidad[2]. Pero es un hecho que hoy, gracias a la psicología y sobre todo a la psicología profunda y la psicología social, conocemos más profundamente la fuerza avasalladora de una costumbre, los efectos paralizantes de las represiones y el influjo de las condiciones ambientales. Por eso creemos seguir la línea trazada por el santo si en lo tocante a la absolución de los consuetudinarios nos mostramos más benignos aún que él, pero empeñándonos por otro lado, celosa y pacientemente, por hacerlos salir, poco a poco, de su estado, aprovechando precisamente los adelantos de la ciencia moderna.

Ha de tenerse presente que al hablar de pecadores consuetudinarios y reincidentes no tenemos ante la vista solamente a quienes caen en pecados de impureza o destemplanza, sino también a quienes se habitúan a los de ira, egoísmo, deslealtad, etc. Y hacemos especial hincapié en esto, porque no es rara la tendencia a ser más indulgentes con aquellos que no dejan de zaherir gravemente a los demás en los arranques de cólera, o que prorrumpen siempre en violentas maldiciones y blasfemias, o que andan siempre con mentiras y engaños, que con los que recaen siempre en el pecado solitario, o en los abusos del matrimonio; siendo así que, muchas veces, son precisamente estos últimos quienes más se empeñan por corregirse.

2. Cf. Breve de Pío IX *Qui Ecclesia* del 7 de julio de 1871, y el de Pío XII *Cum venerunt* del 26 de abril de 1950, por el que san Alfonso fue proclamado patrono de moralistas y confesores. Véase a este propósito B. HÄRING, *Alfons von Liguori als Patron der Beichtväter und Moraltheologen*, en «Geist und Leben» 23 (1950), pág. 376-379.

Es evidente que hay que ser más severos con los penitentes consuetudinarios y reincidentes que después de varias confesiones no emplean los medios de enmienda que se les han aconsejado o impuesto. Con ellos hay que exigir muestras especiales de arrepentimiento y buen propósito para poder absolverlos sin condición expresa. Por último, puede darse el caso de que haya que diferir la absolución a un consuetudinario reincidente hasta que dé pruebas inequívocas de enmienda, por lo menos empleando los medios para corregirse. Aunque no se ha de recurrir a la dilación de la absolución cuando pueda temerse que el penitente pierda el ánimo para volver a confesarse, o por lo menos, para volver al mismo confesor.

Si el reincidente rehusara emplear algún medio especialmente impuesto por el confesor, por ejemplo, la confesión mensual, pero prometiera con gusto emplear otros medios correccionales[3], entonces no se habría de negar la absolución.

5. *La absolución a penitentes que se encuentran en ocasión próxima de pecado*

De ningún modo consideramos como difícil el mundo que nos rodea, únicamente como ocasión de pecado, sino, en primer término, como invitación a dar testimonio de la fe, del amor y de la fidelidad, y a la lealtad, y a llevar la salvación a todos los ámbitos de la vida.

Entendemos por «ocasión de pecado» aquellas circunstancias externas (como la convivencia, colaboración o amistad con determinadas personas) que, ya consideradas en sí mismas o bien a causa de la especial disposición interior del sujeto de que se trata, constituyen peligro constante de pecado.

Hay situaciones que para cualquier mortal son peligrosas, por ejemplo, el que dos personas de diferente sexo habiten juntas y solas en un mismo aposento, sobre todo cuando no hay necesidad de ello; o bien el asistir frecuentemente a cines malos. Hay otras situaciones, como un baile ordinario, que no son peligrosas sino para determinadas personas: para ellas podrán ser grave o gravísimamente peligrosas. Quien encontrándose en determinadas situaciones ha caído gravemente no una sino varias veces, o aun regularmente, debe concluir que, para él, tales situaciones son

3. En sus respectivos lugares señalamos los medios que han de emplearse contra los respectivos pecados.

peligrosas. Se distingue la ocasión *próxima* y la *remota* conforme a la gravedad del peligro. Una distinción muy importante en esta materia es la de ocasión *voluntaria* y *necesaria*. Si no puede el penitente evitar una situación peligrosa, hay que tratarlo de la misma manera que hemos señalado antes, en general, para los consuetudinarios reincidentes. Por el contrario, si la ocasión próxima de pecado es evitable, podemos y debemos exigir al pecador consuetudinario reincidente, si de tal se trata, que se aparte de la ocasión aun imponiéndole sacrificios graves y costosos, en proporción con la gravedad del peligro. Si no estuviera dispuesto a ello, y si, después de todo, no diera pruebas de enmienda, deberá diferírsele la absolución hasta que dé garantías de su buena voluntad de corregirse.

Hoy, en que el sacerdote no posee personalmente para muchos cristianos críticos una autoridad y credibilidad indiscutibles, deberá el confesor esforzarse pacientemente por convencer al penitente de que cuanto le exige en punto a apartarse de una determinada ocasión próxima de pecado es justo y necesario. Tratándose de una ocasión de suyo *remota* no se debe obligar al penitente a abandonarla so pena de negarle la absolución. Esto sólo sería dable si el penitente se expusiera a ella con mala intención y sin motivo razonable; en tal caso, la ocasión se convertiría *para él* en próxima.

En cuanto a la posibilidad de impartir la absolución hay que distinguir entre la ocasión próxima buscada transitoriamente, aunque tal vez con frecuencia, y la permanencia en alguna situación que de suyo constituya ocasión próxima. En el primer caso el confesor puede inclinarse a la benignidad hasta que vea claramente que el penitente no quiere apartarse de la ocasión ni emplea ningún medio para resistir a la tentación.

Pongamos por ejemplo un joven que con ocasión del baile comete siempre pecados graves: puede ser absuelto una y otra vez. Pero si luego se comprobara que no renuncia completamente al baile, o por lo menos no lo reduce en forma razonable —como sería el caso de quien asiste a una fiesta de baile decente y local de la que no pudiera permanecer alejado del todo sin llamar la atención desagradablemente—, entonces habría que hacerle ver la gravedad de su caso y limitarse a darle una absolución expresamente condicional, o diferírsela.

Lo propio hay que decir de estas amistades y relaciones frívolas que dan ocasión a diferentes pecados graves. Por el contrario, no se ha de negar la absolución a dos jóvenes que desean casarse y confiesan humildemente que han pecado el uno con el otro. Pero es evidente que se les ha de exigir el que eviten encontrarse solos y sin vigilancia, y que se pidan

mutuamente perdón cada vez que cometan alguna falta. Su situación no ha de confundirse con las relaciones frívolas, ni con los bailes ligeros, ni con la frecuentación de mancebías.

Por lo general se ha de diferir la absolución, hasta la prueba de la enmienda, a quien se encuentre voluntariamente en una ocasión continua de pecado, por ejemplo, a quienes viven en concubinato. Se dan casos, sin embargo, en los que, habiendo un arrepentimiento extraordinario, el anticipo de confianza que se muestra al otorgar inmediatamente la absolución, puede contribuir decididamente a que se realice luego un cambio radical. Además, hay conversiones que revisten el carácter de verdaderas, como las de una grave enfermedad, después de un suceso conmovedor, las de una misión o ejercicios: basta entonces la promesa seria del penitente de que alejará la próxima ocasión de pecado. Es especialmente difícil el caso de aquellos que han contraído matrimonio inválido y que, por un lado, no pueden convalidarlo y, por otro, no pueden separarse o sólo muy difícilmente a causa de la educación de los hijos, u otra razón muy grave. Con éstos hay que ser extraordinariamente bondadoso e infundirles aliento. El acercarse a la confesión sacramental junto con la sincera y humilde confesión de su culpa en presencia de los demás es indudablemente un gran paso en la reconciliación con Dios, dado merced a la divina gracia. Si se imponen los grandes y aun heroicos sacrificios que necesitan para guardar continencia, pueden ser absueltos, pero normalmente sólo después de algún tiempo de prueba concluyente. Y aun cuando de tiempo en tiempo tuvieran alguna caída podrían ser absueltos, mientras conserven su buena voluntad de enmendarse. En cuanto a comulgar, no deben hacerlo públicamente en el lugar en que se conoce la irregularidad de su situación, a menos que por una explicación fidedigna den a conocer que ya no viven como casados sino como hermanos, de manera que así se evite el escándalo.

En no pocas diócesis el ordinario se ha reservado la decisión sobre tal materia. Con tal reserva se pretende conseguir de manera uniforme que no se dé la impresión de que la Iglesia ha acabado por tolerar benévolamente esas uniones pseudomatrimoniales en matrimonios nulos e insubsanables. Pero si el ordinario no dice expresamente lo contrario, su reserva sólo significa que prohíbe se les administre públicamente la sagrada comunión en el lugar en donde se conoce la invalidez de su matrimonio. No obstante, si nadie la conoce, sería ir contra el sentido de cualquier reserva el negar la absolución a quienes, forzados por la necesidad, continúan viviendo juntos, pero observando la continencia. Con rehusarla más bien se provocaría el escándalo que se quería evitar. En general, pues, presentándose un caso oculto de éstos, habría que recurrir ocasionalmente al ordinario.

Pero si el acceso público a los sacramentos y el modo como ha de repararse el escándalo es de la exclusiva incumbencia del ordinario, se trata de una reserva del ordinario del lugar a la que tienen aplicación las determinaciones del derecho canónico: «Por concesión del derecho, pueden absolver de los casos que los ordinarios de cualquier modo se hayan reservado, tanto los párrocos y los demás que en el derecho se equiparan a ellos, durante todo el tiempo útil para cumplir el precepto pascual, como cada uno de los misioneros, mientras duren las misiones que se tengan para el pueblo» [4]. «Toda reservación cesa por completo cuando se confiesan enfermos que no pueden salir de casa..., cuantas veces el superior legítimo haya denegado la facultad de absolver, que se le pidió para un caso determinado, o cuando, a juicio prudente del confesor, dicha facultad no se pueda pedir a aquél sin incomodidad grave del penitente o sin peligro de revelación del sigilo sacramental; fuera del territorio del reservante, aunque el penitente hubiera salido de él con el fin exclusivo de obtener la absolución» [5]. Mientras que para el acceso público en aquellos casos en que es manifiesta la realidad de la invalidez del matrimonio han de cumplirse con toda exactitud las condiciones impuestas por el ordinario, para la absolución de los pecados reservados con el acceso oculto a los sacramentos (o para la recepción de los mismos en un lugar en que la situación es desconocida), basta la certeza moral de que existe la disposición. Ésta puede darse también cuando estos matrimonios civiles que, aun supuesta la buena voluntad, no pueden separarse, expresan el temor de no poder permanecer fieles al propósito sin algunas, aunque raras, recaídas.

Como principio generalísimo, aplicable a quienes se encuentran en la situación de un matrimonio nulo, podemos formular el siguiente: si hacen cuanto está a su alcance, la Iglesia no les niega la absolución de los pecados cometidos [6].

B. van Acken, *Die Beichte, das Sakrament der Versöhnung, des Friedens,* Paderborn 1938.
Ter Haar C. SS. R., *De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam sancti Alphonsi aliorumque probatorum auctorum,* Turín 1939.
Kl. Tilmann, *Unsere Kinderbeichten im Lichte des Neuen Testamentes,* en «Kat. Blätter» 71, (1946) 17-24; 56-60; 86-97; 109-115; 137-150.
—, *La penitencia y la confesión,* Herder, Barcelona [2]1967.
R. Gräf, *Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit,* Regensburgo 1949.
A. Chanson, *Pour mieux confesser,* Arras [4]1951.
E. Doronzo O. M. I., *De poenitentia,* 3 vols. Milwaukee 1951.
G. Kelly S. I., *The Good Confesor,* Dublín 1952.

---

4. CIC, can. 899, § 3.
5. CIC, can. 900.
6. Lo que establece el canon 2248 respecto de las penas medicinales, a saber, que a nadie que ha cesado en la contumacia y se arrepiente puede negársele la absolución, vale también para la absolución de estos pecados. Acerca del cuidado pastoral con los divorciados y los casados inválidamente, véase mi libro *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona [2]1966, págs. 350-362. Cf. A. Scheuermann, *Sakramentenempfang ungultig Verheirateter,* en «Klerusblatt» 41 (Munich 1961) 156-158, donde se exponen opiniones que en parte difieren de las nuestras.

F. M. CAPPELLO S. I., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis,* vol. II: *De poenitentia,* Roma-Turín 61953.
E. DE VASCONCELOS, *Confissâo e absolviçâo à distancia,* «Theologia» 1954, 42-65.
L. ANLER, *Comes confessarii,* Fulda 111956.
W. RAUCH, *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia 1956, 374-396: «Sinn und Gebrauch des Bußsakramentes».
J. BOLECH, *Die Beichte am Krankenbett, vom pastoralen Standpunkt aus gesehen,* «Der Seelsorger» 26 (1956) 549-558 (cf. todo el fascículo 10/11).
P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence,* Lovaina 1957.
F. BÖCKLE, *Die Behandlung der Glaubensschwierigkeiten im Beichtstuhl,* «Anima» 13 (1958) 67-72.
W. BÖHME, *Das Verständnis der Beichte und ihre gegenwärtige Praxis in der evangelischen Kirche,* «Una Sancta» 13 (1958) 19-30.
D. SCHÖLLIG, *Verwaltung des Bußsakramentes unter pastoralen Gesichtspunkten,* quinta edición preparada por E. HOLZAPFEL, Friburgo de Brisgovia 1959.
G. HOPFENBECK, *Beichtseelsorge,* Werl 1959.
B. HÄRING, *Pastorale Bedeutung des Bußsakramentes heute,* «Anima» 14 (1959) 341-346.
—, *Umweltseelsorge im Bußsakrament,* en A. FISCHER, *Seelsorge zwischen gestern und morgen,* Friburgo de Brisgovia 1961, 166-180.
J. DANIÉLOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église,* «Christus» 7, n.º 25 (1960) 6-21.
E. WALTER, *Deine Sünden sind dir vergeben,* Maguncia 1961.
—, *El sello de la reconciliación,* en *Fuentes de santificación,* Herder, Barcelona 1959, 151-199.
J. PFAB, *Reversion und Konversion,* 2.ª ed., Friburgo 1964.
CL. JEAN-NESMY, *Práctica de la confesión,* Herder, Barcelona 1967.

Sección tercera

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA ENTREGA TOTAL A CRISTO

Capítulo único

LAS VIRTUDES EN GENERAL

Dado que establecer el crecimiento y la perfección de la vida cristiana en unión con Dios y con el prójimo será tarea de la teología moral especial, basta ahora mostrar el sentido y la belleza de la virtud. Las virtudes cardinales serán tratadas después de las virtudes teologales, como mediadoras del amor.

I. LA VIRTUD ES UNA

a) La moral burguesa del siglo pasado presentó la virtud como «una vieja solterona, regañona y desdentada»[1], o como probidad innocua o como una timorata medianía. En cambio, para los clásicos griegos *la virtud* es el brillo esplendente del héroe que se esfuerza por ganar las alturas, es la armonía y plenitud del hombre de nobles y magnánimos sentimientos que se da por completo al bien. El defecto de este ideal era replegar al hombre sobre sí mismo: la adoración de Dios no contaba.

Para el cristiano, la virtud perfecta se encuentra en forma única e inimitable en la «benignidad y humanidad» de Cristo, en su humildad y grandeza y en su amor desinteresado; virtud

1 M. SCHELER, *Umsturz der Werte* I, 13.

de Cristo, maestro inimitable, pero que nos impone el deber de ir en su seguimiento. *Cristo fue quien enseñó lo que es la virtud,* ante todo por su amor universal, por su supremo sacrificio en aras del honor de Dios y por la salvación del hombre, sacrificio que con ser del más elevado heroísmo, nada tiene de afectado, y despide el precioso olor de la más acabada perfección.

La virtud es la constancia y la facilidad en el bien obrar, que procede de la bondad interior del hombre virtuoso. «Virtus est bona qualitas mentis qua bene vivitur, qua nemo male utitur» [2]. Al paso que el hombre dotado de altas cualidades intelectuales puede usar de ellas bien o mal, de la virtud no puede usar sino para vivir bien; no es riqueza de que se pueda hacer mal uso.

A las cualidades y aptitudes viene a añadirse el *hábito —habitus, hexis—* de las virtudes, el cual da la *constancia* en el bien obrar y hace que el hombre se muestre siempre *consecuente consigo mismo* en las diversas resoluciones que le exigen las múltiples y variadas situaciones de la vida. La virtud no es *una probidad cualquiera, sino el ajuste perfecto y radical con* el bien. Poseer la virtud no quiere decir únicamente haberse decidido en general por el partido del bien, sino hacerlo penetrar hasta el más profundo seno de la personalidad y mostrarlo en las más pequeñas manifestaciones libres. *La virtud perfecta es la buena disposición radical del ánimo que ha llegado a convertirse en segunda naturaleza.* Tomada en este sentido, la virtud *es una.*

De manera que, en definitiva, no es virtuoso el hombre por ser casto, o moderado, o justo, etc., sino por estar dominado por el bien en toda su amplitud.

b) Según los griegos, la *culminación de la virtud es la prudencia:* el *summum* de la virtud *es ser prudente.* Y con mucha razón, pues sólo el que está íntimamente poseído por el bien y en cierto modo emparentado con él consigue rectamente en toda situación lo que es bueno. Y cuando este fallo sobre la bondad de una acción procede de la íntima fusión con el bien, queda asegurada su realización. Quien, por el contrario, en su juicio práctico, no alcanza a determinar lo que es realmente bueno, tampoco alcanzará a realizarlo en forma armoniosa. Para un griego como Aristóteles o Platón, orientados hacia la objetividad, no hay verdadera virtud por el simple hecho de tener buenos sentimientos. Para ellos, la *virtud es el sentimiento que abraza*

2. SAN AGUSTÍN, *Retractationes* I, 9 PL 32, 597.

el bien objetivo y lo realiza. Como punto esencial de la virtud consideran los griegos la *prudencia, que ajusta su fallo práctico a la realidad.* Por lo demás, en su concepto de la prudencia como virtud suprema hay un resto del optimismo socrático, pues que la virtud es aprendible y el conocimiento del bien garantiza ya su realización.

Nada tendríamos que objetar al sistema que considera la virtud de prudencia como virtud suprema, si se hiciese resaltar con suficiente claridad que la prudencia tiene como fondo y raíz *el amor al bien,* si la prudencia se entendiese en el sentido bíblico de *sabiduría,* que es aquel conocimiento que «saborea» el bien *(sapere, sapientia)* y que no se limita a establecer la diferencia teórica entre el bien y el mal, sino que conoce por un fino y delicado toque amoroso de la conciencia cuál es la esencia del bien.

El cristiano no se cree capaz de llegar por sus fuerzas a esta prudencia coronada por la sabiduría; sólo la enseñanza y el ejemplo de Cristo, sólo el soplo del Espíritu Santo, que es Espíritu de sabiduría y de amor, puede conducirlo allí. *Esta prudencia que no mira la cruz de Cristo como una locura es una gracia que procede de lo alto* —«agape»—, *es una iluminación especial y amorosa de Dios en Cristo. Su última finalidad es la realización del primer mandamiento, el del amor en el seguimiento de Cristo*

Esto no significa condenar el justo medio aristotélico (la *mesotes,* máxima realización de la prudencia que se manifiesta en todas las cosas como término medio), la busca de una armonía en la realización humana del bien que efectuaron los griegos, sino superar con mucho este justo medio, que no es ya la prudencia propiamente humana, ni se fija como fin de la virtud en una concepción armónica del hombre.

El principio, el medio y el fin de la virtud es el amor de Dios
La virtud por excelencia y la que las comprende todas es, para el cristiano, la *caridad,* el estar abrasado en el amor a Dios, el imitar el amor de Cristo olvidándose heroicamente de sí mismo para quemarse en aras del amor a Dios y al prójimo. Este amor, que para el pagano es locura, mirado con la luz de la «sabiduría» y con los ojos iluminados por el amor, es para el discípulo de Cristo la verdadera prudencia. Esta prudencia, como virtud cristiana, tiene como principal misión, asistida por la fe y por los dones del Espíritu Santo, la de *señalar los caminos del amor.*

Ya SAN AGUSTÍN mostró que ésta era la ley fundamental de la virtud cristiana: la *cima es el amor a Dios.* La virtud, en su

sentido pleno, es la que pone el orden en la vida espiritual, o en otros términos, es el recto orden del amor.

La virtud perfecta es el amor ordenado: «ordo amoris, ordo caritatis». El amor a Dios, con todo el séquito de virtudes que vivifica, es la fuerza que establece el orden en el alma, y sólo el alma así ordenada puede conocer y observar perfectamente la jerarquía de valores que solicitan el amor. Cuando reina el orden del amor, toda virtud culmina en la libre orientación del hombre hacia Dios, objeto supremo del amor. Pero es claro que este amor ordenador no puede traer su origen y su fuerza sino del amor que Dios nos profesa.

Así queda el concepto de la virtud cristiana diferenciado con toda precisión del simple dominio del mal. El hombre virtuoso es aquel que tiene su alma perfectamente aparejada para realizar el gran mandamiento del amor; es *el que se sabe galardonado con el amor divino y por eso no se atribuye a sí mismo orgullosamente la bondad que pueda poseer.*

M. UTZ, *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae,* Vechta 1937.

VIGHETTI, *Origine, informazione e connessione delle virtù secondo S. Bonaventura,* «Miscellanea Franc.» 47 (1947) 103-131.

II. MULTIPLICIDAD DE LAS VIRTUDES

Los grandes sistemas éticos centran todas las virtudes en una virtud básica o por lo menos en una actitud fundamental. Para los griegos, esta virtud es la prudencia o la sabiduría. Para el orgulloso estoico, la virtud fundamental es el orden interior de la razón al que la pasión no logra perturbar *(apatheia).* Para Kant no hay más que una sola virtud verdadera, y es estar totalmente poseído de esta idea: *el deber,* aunque sean muchos los que impone la virtud. *Para el cristiano, lo fundamental es estar lleno del amor de Dios; amor recibido y amor dado.*

Así como no reina acuerdo perfecto para señalar la virtud fundamental que a todas las demás encierra, así tampoco lo hay respecto del número de virtudes en que aquélla se manifiesta. La escuela que sigue a Platón determina el número de virtudes por el número de potencias del alma ordenadas por la virtud. Así se señalan cuatro virtudes cardinales conforme a las cuatro potencias del alma: la prudencia es la virtud del entendimiento orientado hacia la práctica, la justicia señala a la voluntad la constante dirección de los derechos conocidos, la templanza modera los apetitos concupiscibles de la vida afectiva, y la fortaleza los irascibles. El que se atiene a esta explicación tiene que tomar las demás virtudes como una derivación de las cuatro fundamentales. Aristóteles

define las virtudes por su objeto, o sea por los valores objetivos particulares a que la respectiva virtud se ordena. Ésta es la dirección seguida por la enseñanza cristiana acerca de las virtudes. Especialmente la doctrina moderna de los valores, basada en la consideración de los valores objetivos, no ve otra posibilidad para explicar la esencia íntima de la virtud. La unicidad de la virtud se explica por la unicidad del bien en Dios. La pluralidad de las virtudes corresponde exactamente a la pluralidad de valores morales específicos.

En santo Tomás se unen ambos puntos de vista: la virtud ordena las potencias del alma y las abre a las exigencias del bien. Los actos de las virtudes y las virtudes mismas *reciben del objeto su distinción específica.* Una virtud particular será perfecta si va rodeada del cortejo de las demás virtudes, *si arraiga en la virtud fundamental que las comprende todas.* Quien, por ejemplo, observa la justicia pero descuida la caridad, demuestra que no practica la justicia movido por un amor básico al bien, que no ha penetrado hasta el corazón de dicha virtud, ni se ha sometido al bien considerado en toda su totalidad y unidad, o sea que no se ha sometido a Dios totalmente, puesto que es Él, Señor de todo bien, quien se impone en todo bien particular.

Los estoicos percibieron sin duda esta realidad, pues afirmaron que el hombre, o tiene todas las virtudes, o no tiene ninguna; quien posee una virtud las posee todas.

El valor o la virtud particular sólo alcanza *todo* su brillo y dignidad con la totalidad de ellas. La virtud particular no confiere orden y belleza sino en el concierto ordenado de todas las virtudes. Respecto de la prudencia se ha expresado esta verdad diciendo que una virtud particular perfecta supone la perfecta prudencia, que dicta su fallo en todo tiempo, en general y en particular, sobre el justo medio del bien. Pero dicha prudencia perfecta, respecto de una virtud particular, sólo es posible cuando la prudencia es perfecta en sí y respecto de todas las virtudes. Mas, desde el punto de vista cristiano, que sostiene el primado de la caridad, esta verdad se expresa así: *quien tiene caridad perfecta, tiene que mostrarla en todo y por todo.*

Teóricamente, esto es del todo exacto. Mas la vida nos plantea a este respecto problemas difíciles, que la novela de GRAHAM GREENE, *El poder y la gloria,* ha puesto de relieve. El «cura borracho» muestra una humildad, abnegación y olvido de sí mismo que van hasta el heroísmo; tiene un espíritu de fe y de caridad incomparables, y con todo… es un borrachín. La doctrina estoica de que, o se poseen todas las virtudes

en grado perfecto o no se posee ninguna, sería verdadera *si el hombre fuese psíquicamente perfecto.* No es difícil concebir que un hombre esté más o menos arraigado en la virtud y, sin embargo, al menos en el exterior, muestre una falta total o parcial de *alguna virtud particular.* Esto se explica por la *defectuosa constitución psíquica,* y en último término por los estragos causados en el hombre por el pecado original. Así vemos cómo hay personas que presentan notables debilidades en un punto, siendo irreprochables en todos los demás. El «cura borracho» no es un bebedor de voluntad, puesto que deplora su vicio. Mas *en su situación, su libre albedrío no alcanza a vencer los obstáculos que le opone su naturaleza.*

La falta evidente de alguna virtud no se puede explicar siempre diciendo simplemente que la persona en cuestión no se ha dado al bien en forma absoluta y radical, o que no ha percibido con claridad la hermosura y sublimidad del bien. Tales faltas se explican a menudo por la estrechez o prejuicios del medio ambiente a que uno se ve ligado, o por la limitación de su organismo psíquico.

De todos modos, el cura borracho de la novela es un caso anormal, pues si posee en grado tan profundo la humildad, el espíritu de sacrificio, el amor a los enemigos, ¿cómo es que la acción saludable de todas estas virtudes sobre su libertad y sobre su naturaleza defectuosa —acción que no puede faltar—, cómo es, decimos, que no alcance a suprimir ese vivo contraste entre la sublimidad de este conjunto virtuoso y la bajeza de la conducta en este punto particular? «La santidad positiva es alta salud espiritual, la exige y la produce» [3].

Desde el punto de vista de la conexión de las virtudes, o sea mirando la decisión fundamental de la voluntad por el bien, los esfuerzos del cura borracho por llegar a la templanza muestran una virtud más perfecta que la del epicúreo que se abstiene de la bebida a la que es hostil no por voluntad y amor razonado del bien, sino porque no quiere perturbar el goce tranquilo de la vida. Sin duda que la «templanza» del cura borracho, considerada desde el punto de vista de la virtud, que quiere ser ejercicio fácil, agradable y equilibrado, está muy lejos de ser perfecta. Si constara, sin embargo, que la intemperancia en el beber fuera una culpa que procediera sólo de su *libre determinación,* sería prueba de que no ha ligado estrechas relaciones ni con la virtud de la templanza ni con ninguna otra verdadera virtud, y que aquellas otras cualidades no son virtudes que realmente procedan de una actitud fundamental virtuosa; son simples inclinaciones innatas o adquiridas, vistosidades arruinadas de un edificio desmoronado en su interior, pues es característico de toda virtud llevar al abrazo radical del bien entero.

---

3. W. Schamoni, *Hysterie und Heiligkeit,* «Die Kirche in der Welt» 3 (1950), pág. 401. Cf. J. Goldbrunner, *Heiligkeit und Gesundheit,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1946.

III. VIRTUDES INFUSAS Y ADQUIRIDAS

1. *La virtud infusa*

Nada pone tan de manifiesto la profunda diferencia entre el concepto de la virtud del orgulloso estoico y el de la virtud cristiana, como la doctrina de las *virtudes infusas.* Con esta expresión se designa el armamento espiritual con el que las potencias del alma quedan dotadas inmediata y gratuitamente por Dios para la vida cristiana y virtuosa. De manera que Dios no sólo da un valor sobrenatural a cada acto virtuoso mediante una gracia o auxilio actual, sino que *santifica la misma raíz del acto por la infusión o concesión de virtudes sobrenaturales.*

Enseña claramente la Iglesia que junto con la gracia santificante se infunden en el alma las virtudes sobrenaturales de *fe, esperanza y caridad* [4]. Con ello se indica expresamente que la potencia o facultad permanente de hacer actos de fe, esperanza y caridad con la ayuda de la gracia actual, es un don del amor de Dios. La doctrina general de los teólogos, de que junto con las virtudes teologales se infunden también en el alma *virtudes morales sobrenaturales,* que son disposiciones permanentes [5], se apoya en una declaración de Inocencio III [6] y del concilio de Vienne [7]. «Al mismo tiempo que la gracia bautismal, entra en el alma el nobilísimo cortejo de todas las virtudes» [8]. Mas la infusión de las virtudes morales no quiere decir que el hombre no tenga ya que trabajar en la adquisición de la perfección moral. Y piensan muchos teólogos que la infusión de las virtudes como tales no facilita absolutamente el ejercicio de la virtud, sino que se limita a conferir a la facultad un *título de nobleza* y *elevación sobrenatural,* y un armamento con el que se puede pasar al ejercicio de la virtud moral con la ayuda de la gracia.

La doctrina de las virtudes morales infusas señala la razón y finalidad de la virtud cristiana: *la raíz y fundamento es el Espíritu Santo con su gracia dispensadora y renovadora; la finalidad es Cristo y el Padre: esto es, reproducir en nosotros la*

---

4. Dz 800.
5. Lo cual no significa, sin embargo, que se infunda en el alma el «hábito» especial que corresponde exactamente a cada una de las virtudes cardinales. Cf. P. de Vooght O. S. B., *Y a-t-il des vertus morales infuses?,* en «Ephemerides Theol. Lovan.» 1933, pág. 232s.
6. Dz 410. 7. Dz 483. 8. Catecismo del Conc. de Trento, p. II, c. 2, n.º 51.

imagen de Cristo en virtud de su Espíritu. Para la conciencia cristiana, la vida virtuosa es esencialmente más que una orientación hacia una ley o un ideal abstracto. Vivir virtuosamente significa *estar animado por el espíritu de Cristo,* por su amor, por su ejemplo, trabajar en imitar, en copiar sus virtudes, ayudado por esas energías sobrenaturales que unen al hombre con Cristo mediante la gracia.

Miguel Sailer, particularmente, mostró el carácter sobrenatural de la virtud cristiana: «Las virtudes son realmente *virtudes cristianas* por cuanto se encuentran en los amigos y discípulos de Cristo y por cuanto son fuerza victoriosa que determina a guardar la ley de la más alta santidad y justicia, conforme a las enseñanzas de Cristo, a los ejemplos de Cristo, al Espíritu de Cristo y en el Espíritu de Cristo» [9]. «Quiero copiar en mí y fuera de mí lo divino y lo eterno, para glorificar lo eterno y lo divino: he ahí el sentimiento dominante que entra en la esencia y finalidad de la virtud» [10]. Tres son las notas distintivas de la virtud cristiana según Sailer: imitación de Dios tomada primero como ley, segundo como razón formal y tercero como última finalidad [11].

Las virtudes cristianas, y no sólo las teologales sino también las morales, son *una cualidad dada por Dios, una penetración íntima de la virtud de Cristo.* Así se destaca la virtud cristiana con toda claridad sobre el ansioso «autoperfeccionamiento», en que el esfuerzo virtuoso gira sólo en torno del diminuto «yo» humano. La fuente de energía de la virtud cristiana y su hito sublime es Jesucristo. Si la virtud cristiana es una cualidad inmediatamente infundida por Dios en el alma, el *primer deber que impone es el de una profunda humildad* ante Dios, dador de toda cualidad virtuosa, y ante Cristo, modelo perfecto de toda virtud y en particular de la humildad. La virtud llega a su más noble esplendor mediante la humildad que nada se atribuye a sí, sino que, aun cuando su fidelidad sea tan exacta y perfecta que vaya más allá del simple mandamiento, todo se lo atribuye a Dios. Nada oscurece tanto la virtud más firme como la mirada complacida sobre el propio yo, que se arroga todo el trabajo de la virtud, siendo así que todo tiene en Dios su propia y primera fuente.

2. *La virtud adquirida*

El hombre puede adquirir hábitos morales por vía distinta de la infusión de las virtudes. En su semejanza espiritual con

9. J. M. Sailer, *Handbuch der christlichen Moral* I (1817), pág. 433.
10. L. c., pág. 428. 11. L. c., pág. 429s.

Dios tiene ya una disposición natural para el bien. Mas sin la transformación interior por el Espíritu Santo, su esfuerzo no alcanza a formar sino virtudes morales puramente naturales; nunca puede levantarse a la virtud sobrenatural. Estas virtudes puramente naturales son verdaderas y auténticas virtudes sólo cuando se orientan hacia Dios por la religión; y sólo alcanzan un valor religioso y sobrenatural como virtud cristiana *por la infusión de la disposición y cualidad que asemeje a Cristo.*

Exteriormente, la adquisición de los hábitos morales no revela la presencia o la ausencia de las virtudes infusas. La orientación y desarrollo interior de la virtud es muy otro, sin embargo, cuando procede de una virtud infusa y sobrenatural, cuando es virtud aprendida en la escuela del divino Maestro, cuando está iluminada por la fe y caldeada por la esperanza y la caridad, y cuando en lo más profundo de sus energías está asimilada al Espíritu de Cristo.

Los escolásticos señalan como *característico de la virtud la firmeza, la facilidad y la prontitud en su ejercicio,* cualidades que se adquieren en gran parte por la repetición de los actos. Pero nada sería tan equivocado como hacer descansar lo principal y esencial de la virtud sobre el ejercicio y la costumbre. «*La virtud es lo más opuesto a la simple costumbre*» [12]. El ejercicio y la costumbre no debe nunca reemplazar la decisión siempre actual y renovada por el bien desde lo más profundo de los sentimientos, porque cuando el mero ejercicio mecánico o la costumbre sin reflexión reemplaza la actuación vital de la persona, la virtud muere. Así dice Kant con razón: «La virtud es la fuerza moral que lleva al cumplimiento del deber y que nunca se convierte en costumbre, sino que rejuvenece siempre y procede de la profundidad de la mente» [13]. «La virtud no es ni la apatía estoica, ni la costumbre mecánica, sino la fuerza espiritual para una acción alegre; mucho menos será la frívola habilidad o virtuosidad. Aun supuesta la disposición permanente para el bien, es fuerza que procede de una seria determinación actual y que se alimenta de la alegre aquiescencia a los valores que aquella disposición encierra. Esta consideración y amor a los valores sólo es posible cuando se conocen y aman» [14]. Lo importante en la

12. M. Scheler, *Umsturz der Werte* I, pág. 14.
13. E. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* Cassirer, tomo 8, pág. 32.
14. Th. Steinbüchel, *Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* II, pág. 136.

virtud es estar prendado del valor que encierra. Por eso la virtud se diferencia del mero cumplimiento de la ley bajo la presión del castigo o por la esperanza de la recompensa. *Es el profundo conocimiento de los valores y el íntimo amor a los mismos lo que da vida a la virtud.*

Mas no por ello hemos de tener en menor estima el ejercicio y la costumbre. Pues dada la debilidad de la naturaleza humana y los estorbos exteriores que dificultan la práctica del bien, no sería fácil llegar a su realización sin la disposición que confiere un ejercicio constante. Mas cuando desaparece la fuerza que a la libertad confiere el conocimiento y el amor de los valores, desaparece también muy pronto la costumbre. En el mejor de los casos, cuando la costumbre está sostenida por la inclinación natural o por la rutina, podrá ofrecer una precaria barrera contra numerosas caídas.

3 *La belleza de la virtud y el afán por poseerla*

Una idea predilecta de Max Scheler es que la acción de veras buena no es tanto la que se realiza para alcanzar la felicidad, cuanto la que mana de la plenitud de la felicidad; y que el hombre bueno ama la virtud no tanto para abundar en bondad, sino porque ya rebosa interiormente de ella. Ambas cosas han de considerarse. Sin duda debemos ejercitar el bien también *para hacernos mejores*, para adueñarnos del hábito de la virtud; para merecer un aumento de virtudes infusas. Claro es que la última finalidad perseguida con la práctica del bien no son las ventajas que la virtud proporciona a quien la posee, sino la obediencia y el amor a Dios. Pero sólo el que ya es virtuoso puede obrar el bien. No hay auténtico ejercicio de virtudes si no se las posee ya en cierto grado. Esto lo enseña la doctrina de la gracia actual y sobre todo la de las virtudes infusas morales. Sólo poseyendo el hábito del bien, hábito recibido ya, pero que peligra siempre en nuestro poder, podemos ejercitarnos en él. Al realizar el bien, al ir hasta el extremo de las posibilidades que nos da la virtud actual, adquirimos un nuevo grado en la facilidad para la práctica de la virtud, y por la gracia de Dios también un acrecentamiento del mismo hábito virtuoso. El hombre virtuoso ejecuta el bien conforme ya lo posee interiormente, mas el bien que realiza le aumenta su posesión.

Pero *cuanto menos codicie su propio enriquecimiento y cuanto más se desprenda de sí para unirse íntimamente con el bien, tanto más crecerá el tesoro de gracia interior.*

No hay ningún medio de aumentar directamente las virtudes infusas. Lo único que podemos hacer es merecer que mediante los actos buenos Dios nos las aumente gratuitamente. Podemos fortificar directamente la habituación exterior de la virtud adquirida con el ejercicio, al menos cuando un nuevo acto de virtud va hasta lo último de la energía que se posee ya por la disposición y hábito precedente. Si el ejercicio de las buenas acciones queda mucho tiempo por debajo del grado de disposición a la virtud, es indicio de un debilitamiento en la habituación exterior, aunque no necesariamente de un debilitamiento de la virtud infusa, cuyo desarrollo probablemente coincide con el de la gracia santificante

La virtud es una riqueza y hermosura interior que se muestra también en el rostro y aun en las obras. Esta riqueza es tanto más hermosa cuanto menos se considera el hombre virtuoso a sí mismo. El brillo de la virtud es tanto más grato a los ojos de Dios y de los hombres cuanto más obligado se cree el hombre virtuoso a esforzarse a la virtud. Porque cuanto más sube el tesoro de la virtud, tanto más amplios son los campos y los deberes que de ella se descubren. El hombre virtuoso no obra el bien principalmente en vista de un perfeccionamiento personal egoísta; sino que al contemplarse a sí mismo, no ve tanto las cualidades ya adquiridas como las posibilidades que reclaman aún un desarrollo. El hombre virtuoso está ebrio con la hermosura de la virtud, mas no tanto con la hermosura de las cualidades y buenas disposiciones que ya posee, cuanto con la nobleza sublime de los valores que le falta aún adquirir. La virtud se le presenta como ama y señora, cuya «nobleza interior le obliga en grado sumo»[15]. Lo más hermoso en la virtud es el brillo de las cualidades no advertidas por quien las posee, es el desposorio del pretendiente a la virtud con su hermosura dominadora en la cámara nupcial de la libertad. *La virtud se hace palpable sólo en el hombre.* No anda por el cielo de los valores como virtud; allá sólo está como exigencia ideal. El cristiano no se enfrenta ante la exigencia ideal de una imagen abstracta de la virtud, sino *ante la persona infinitamente perfecta de Cristo*, en quien la virtud se encarnó en el grado más acabado.

---

15. M. SCHELER, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, en *Umsturz der Werte* I, pág. 16. La misma verdad se halla clásicamente expresada en Laotsé: «La virtud superior no actúa, porque tiene virtud. Las virtudes inferiores no dejan de actuar, porque no tienen virtud» (LAO TSE, *Tao Te Ching*, texto chino original, traducción y comentario por C. ELORDUY, S.I., Oña 1961, libro II, cap. 38, p. 165).

En esta vida la virtud humana no llega a la perfección. En el estado de viandante rara vez reina sin combate. Mas, a pesar de todo, conoce que tiene energías para la lucha, pero que la fuente de dichas energías no es la naturaleza, sino la gracia de Dios: «*Todo lo puedo en aquel que me fortalece*» (Phil 4, 13).

En la virtud cristiana se muestra el glorioso amanecer de la nueva era y el ansia de llegar a la definitiva perfección. *Es la virtud cristiana una revelación incipiente de la victoria de Cristo y un combate sostenido merced a las fuerzas que manan de su pasión.* La virtud cristiana está siempre en camino hacia la plena manifestación de la gloria del reino de Dios [16].

No es de la esencia de la virtud el suprimir todos los trabajos y dificultades y todos los estorbos para su ejercicio. Pero aunque suponga una lucha a brazo partido, incluye una liberación interior y una irradiación de santa alegría. «Sólo la falta de virtud, sólo el vicio dificulta la práctica del bien y baña la frente en sudor. Cuando, por el contrario, se posee la virtud, se ejecuta cualquiera buena acción con la misma facilidad con que el ave vuela libremente por los aires [17].

La adquisición de la virtud cuesta el sudor del esfuerzo, mas ni el sudor ni los trabajos son la virtud; jamás pueden éstos formar la virtud, pues ésta, ante todo, es un «don de la gracia; los esfuerzos y fatigas de la voluntad no significan más que la necesaria preparación para recibirlo» [18].

La virtud cristiana supone que se ha recibido el tesoro del amor y que ese tesoro va aumentando. Por su origen y por su finalidad la virtud es «religión»: unión con Dios mediante Dios, homenaje que tributamos a Dios socorridos por su ayuda; así como también gloria nuestra, por gracia de Dios. Por su origen, ejercicio y finalidad es una bienaventuranza: es don del Dios infinitamente feliz: su ejercicio está condicionado por el tesoro beatificante de la gracia y prepara al don magnífico de la bienaventuranza eterna. Pero esto no quita que *en su camino se yerga el árbol de la cruz.*

A. Vögtle, *Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament,* Munster 1936.
J. Levie, *Les «valeurs humains» dans la Théologie de saint Paul,* «Biblica» 40 (1959) 800-814.

---

16. H. Preisker, *Das urchristliche Ethos,* Gutersloh 1949, pág. 130ss (notas al *téleios* bíblico).
17. M. Scheler, l. c., pág. 14.
18. L. c., pág. 15.

G. Höck, *Augustin und die antike Tugendlehre,* «Kerygma und Dogma» 6 (1960) 104-130.
J. Wang Tsch'ang-Tche, *S. Augustin et les virtus des païens,* París 1938.
F. Utz, *Die Einheit und Geschlossenheit des sittlichen Lebens nach Thomas von Aquin,* «Zeitschr. f. Asz. u. Mystik» 15 (1940) 56-72
O. Lottin O. S. B., *Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine au début du XIVe siècle,* «Recherches Théol. Anc. Méd.» 18 (1951) 106-127.
—, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* III, 2 (1949) 459-535.
—, *La conexion des vertus acquises, au dernier quart du XIIIe siècle,* «Recherches Théol. Anc. Méd.» 15 (1948) 107-151.
H. Vignon S. I., *Adnotationes in tractatum de virtutibus infusis,* Roma 1943.
W. Stockums, *Das christliche Tugendleben,* Friburgo de Brisgovia 1950.
M. A. Van den Ouderzijn, *Der Traktat von den Tugenden der Seele,* Friburgo de Suiza 1942.
N. Krautwig, *Die Tugend,* «Wissenschaft und Weish.» (1941) 120-129; (1942) 1-13.
R. Bernard, *La vertu acquise et la vertu infuse,* «Vie Spir.» sup. 1935, 25-53.
G. Jentgens, *Die Gewohnheitshandlung. Eine moralpsychologische, pädagogische Studie,* Essen 1940.
P. Guillaume, *La formation des habitudes,* París 1936.
E. Suarez, *Über die Lehrbarkeit der Tugend. Untersuchungen zum platonischen und nachplatonischen Problem des Lehrens und Lernens,* Wurzburgo 1940.
M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend, Abhandlungen und Aufsätze* I, Leipzig 1915, 1-38.
R. Hofmann, *Die heroische Tugend,* Munich 1933.
J. Pieper, *Über das christliche Menschenbild,* Leipzig 1936.
H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes,* Tubinga 1930.
Th. Steinbüchel, *Philosophiische Grundlegung der kath. Sittenlehre,* 4.ª edición, 108-138.
E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen,* Tubinga 1932, 146-153.
W. Schamoni, *Die Gaben des Heiligen Geistes,* Paderborn 1947.
P. Lumbreras O. P., *De habitibus et virtutibus in communi,* Roma 1950.
Deutsche Thomasausgabe, t. 11: *Grundlagen der menschlichen Handlung* (comentario de A. F. Utz, O. P.), Salzburgo-Leipzig 1940; t. 10: *Die menschlichen Leidenschaften* (comentario de B. Ziermann, C. SS. R.), Heidelberg-Graz 1955.
O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden,* Francfort 1958.
H. Dunphy O. F. M., *The Vertues Revisited,* Chicago 1958.
J. F. Murphy, *The Virtues on Parade,* Milwaukee 1959.
V. de Couesnongle O. P., *La notion de vertu générale chez S. Thomas d'Aquin,* «Revue Sciences Phil. et Théol.» 43 (1959) 601-620.
J. Endres, *Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden,* Salzburgo 1958.
G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin,* Friburgo de Brisgovia 1958.
S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament un ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte,* Berlín 1959.
G. Thils, *La santidad cristiana,* Ed. Sígueme, Salamanca.